نحو عمرانٍ جديد

سلسلة الفقه الاستراتيجي (١)

د. هبة رءوف عزت





هذا الكتاب

تهدف سلسلة الفقه الاستراتيجي إلى تقديم أطروحات تسعى إلى رأب الصدع بين الأساس المعرفي الإسلامي.. والوعي الحضاري المعاصر بمنجزاته النظرية مع نقدها - ونقضها حين يلزم ذلك - والانطلاق بهما لاستشراف نهضة في عالم يفرض تحديات - بمثلما يتيح فرصاً - للأمة الإسلامية على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بشكل منهجي يجيد لغة الأصول ولسان العصر.

نحاول في هذه السلسلة تقديم إسهامات فكرية تساعد على بناء أدوات منهجية يمكن من خلالها إعادة صياغة العقل المسلم وإعادة قراءة الواقع من خلال ما تمثله هذه الأطروحات من أدوات ومعايير، والغاية هي تكوين عقول استراتيجية عمرانية تدرك وتمتلك أدوات التفكير المنهجي الشرعي بعمقها الاجتهادي التنزيلي، وتنفتح في الوقت نفسه على مستجدات العلوم الاجتماعية بمستوياتها النقدية لإحداث مقاربة حقيقية تُقرأ فيها هذه العلوم في ضوء تصوّرات الوحي وسننه ومقاصده وقواعد شريعته لإحداث التفاعل المطلوب وتحقيق شهود الأمة المعرفي العالمي.

وأملنا في سلسلة الفقه الاستراتيجي أن نعيد ترسيم خرائط العلوم الإسلامية ليتمكن العقل المسلم من إصلاح واقعه بإنتاج نماذج عمران متكاملة في الحياة محققة السعادة العاجلة والآجلة، والفهم العميق لسنن الله وآياته في النفس والمجتمع والكون.

الثمن: ٧ دولارات
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-431-101-1

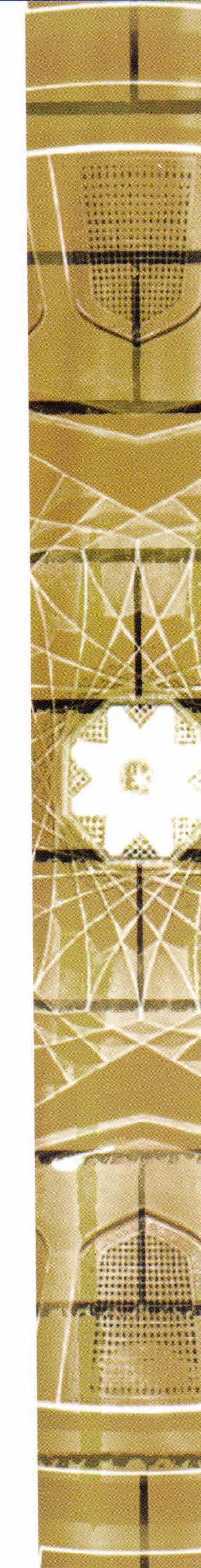
الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء

المكتب الرئيسي ـ بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com



نحو عمران جديد

سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ١

نحو عمران جديد

د. هبة رءوف عزت

المستشار العلمي

د. هبة رءوف عزت

محرر السلسلة

أحمد عبد الجواد زايدة





الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عزت، هبة رءوف

نحو عمران جديد/ هبة رءوف عزت؛ المستشار العلمي هبة رءوف عزت؛ محرر السلسلة أحمد عبد الجواد زايدة.

٢٥٤ص. (سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ١)

ببليوغرافية: ص ٢٥١ - ٢٥٤.

ISBN 978-614-431-101-1

١. التراث الإسلامي. ٢. المجتمع والدولة. أ. عزت، هبة رءوف (المستشار العلمي). ب. زايدة، أحمد عبد الجواد (محرر السلسلة). ج. السلسلة.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail:info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail:info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

خاتمة وبداية

الدين وخرائط العلم والتمدن

مقدمة السلسلة

عن الفقه الاستراتيجي

يُمثّل التراث الإسلامي زُبدة ما أنتجته العقول في تاريخ الإسلام على تنوع فروع المعرفة وفي قلبها علوم الوحي والشرع طيلة القرون الماضية مقدمة نموذجاً يُحتذى في النضج العلمي والمعرفي فقهاً وفلسفةً ومنهجاً، حيث يتميز هذا التراث بتوافر بُعدَي التنظير المعرفي والتطبيق العملي في حركة الحياة؛ حيث كانت المعرفة متحركة خارج إطار السكون لتصوغ حياة الناس وتبني معايير النهضة وأسسها وتحقق الإسهام في بناء الحضارة.

وقد مثّلت العلوم الإسلامية بتفرّعها وتشعّبها أدواتٍ منهجية لاستنباط أوجه المعرفة الصائبة من أجل إقامة حجة الله البالغة وتمكين حكمه عبر رؤية إسلامية للوجود والحياة والكون، أصبح بعضها بحد ذاته علماً إنسانياً وبشرياً ناتجاً من تفاعل الوحي مع العقل البشري من خلال أدوات الاجتهاد والاستنباط.

ومن ثَم لم تكن العلوم الإسلامية منعزلةً أو منبتة الصلة مع الواقع والحياة؛ بل كان العلم مرافقاً للعمل؛ وكان جواباً عن أسئلة البحث عن الحقيقة وإقامة الوجه للغاية؛ اعتماداً على

المنهج؛ فنشأ علم التوحيد للإجابة عن أسئلة الوجود والمصير والغيب والرسل والكتب السابقة؛ وكان علم أصول الفقه لضبط أدوات الاستنباط ووضع مناهج استمداد الأحكام من النصوص مما يولد عنه ضبط حركة الاجتهاد وذكر شروطه وأدواته؛ وكان علم الحديث الذي يضبط صحة الأسانيد ويحقق فيها شروط الثقة والصحة والسلامة «رواية»؛ ويحقق المتون من حيث الفهم والجمع ودرء التعارض «دراية»؛ بما يضمن الاستيثاق من صحة مسار الاجتهاد حيث إن النصوص هي وعاء الأحكام وكانت منظومات العدالة والكرامة والمصالح المعتبرة والمقاصد المرعية والكليات العامة في شتى نواحي الحياة أيضاً تتسق مع فهم المسلمين للسنن الاجتماعية والكونية مما يؤدي إلى صناعة مجتمع التمدن والعمران.

واهتم العقل بالنظر إلى الواقع في التأريخ للمدن الذي يذكر ويشرح بعض الأوجه في اجتماعها وبنيانها، المدن وكيف أنتجت الرؤية والفلسفة الإسلامية منظوراً توحيدياً متميزاً في العمران وكيف استطاعت القيم أن تترك بصمتها على خريطة الحضارة.

إن خرائط العلوم الإسلامية في تأسيسها ونشأتها وتطورها إنما هي خريطة متحركة تتكون بتكوُّن الواقع وتنضج بمعرفة تضاريسه وبزوغ أنموذجه، وتعكس الرؤية الإسلامية في تحقيق المصالح ودرء المفاسد وتنزيل المقاصد وإقامة العمران؛ وهي خريطة متحركة ومتغيرة تسعى نحو التكامل لا التعارض؛ وبتوضيح نموذج هذه الخريطة ومعالمها تتجسد الرؤية الحقيقية للعلوم الإسلامية ـ ليس فقط من حيث النظرية والمثال وإنما كذلك من حيث الغاية والفعالية والمقصد ودوره في صناعة

الحضارة والعمران تاريخياً بالمثال التطبيقي والأنموذج الواقعي البشري؛ وهي علوم ليست تاريخية بحال؛ وإنما تُمثّل أدوات منهجية في العقل المسلم، بل في عقل الأمة كلها؛ تولد لها القدرة والطاقة والفرصة لتجديد وتكرار إبداع النموذج الإسلامي في العمران. . . مجدّداً؛ فهي أدوات منهجية حية لديها قدرة توليدية وتجديدية وليست تراثاً مَتحَفِياً جامداً.

وتجسد رؤية العلوم الإسلامية في ظاهرها ومضمونها رؤية توحيدية خالصة؛ تنطلق من الرؤية التوحيدية للعلم ودوره في الحياة؛ حيث لا تفصل وتقيم الحواجز والجسور بين «الوحي» و«العقل» وبين «الدين» و«الدنيا» وبين «الغيب» و«الشهادة»؛ ومن ثَم حملت هذه العلوم واحتوت بداخلها رؤية وفلسفة للاجتماع وسننه؛ ولقواعد السياسة وطرائقها؛ فبإمكاننا أن نقول إنها علوم لصناعة السياسة لا ممارستها فحسب؛ ولتكوين الحضارة لا لمواكبتها فقط؛ ومن ثَم كانت تحتوي على رؤية عميقة للاجتماع والسياسة وأوجه العمران المختلفة، ظهر هذا وتجلّى بوضوح في تفاصيل الأحكام والتشريعات الفقهية بتفريعاتها في شتى أوجه الحياة؛ وكذلك في سعة المنظور الأصولي وإبداع مناهج التفكير بداخله؛ وبنضج المنهج المقاصدي الذي كان كامناً منذ نشأة الفقه في العصور الأولى؛ وبرسوخ ماكينة القواعد الفقهية واستيعابها لمستجدات الحياة بكل مستوياتها وتعقيداتها.

إلا أن غياب هذه الرؤية الكلية الرحبة الأفق وذلك الاستيعاب الواعي لخريطة العلوم ومعرفة الأدوات والغايات منها؛ ومعرفة دورها ومقصدها تنظيراً وتطبيقاً ومثالاً وتاريخاً، أدى إلى تعطيل دور هذه العلوم في صناعة العمران وإقامة

التمدن الإسلامي العالمي؛ فضلاً عن تعطيله وتسببه في ضمور هذه الرؤية في التاريخ المعاصر؛ وأدى إلى إقامة الجزر المنعزلة والفاصلة بين ما سماه المعاصرون «علوم الواقع» من ناحية و«علوم الوحي» من ناحية أخرى؛ وكأنهما منفصلان منبتا الصلة؛ فلم تواكب رؤية العلوم الإسلامية مستجدات الواقع واستشراف المستقبل، ما أنشأ دخول منظورات أخرى للعلم الوضعي والمادي على دائرة التأثير وجعل لها الوجاهة في تقديم إجابات تبدو جاذبة عن أسئلة الواقع، لكن غياب بصمة الوحي وموسوعية وتكامل الرؤية الإسلامية في الجمع بين الغيب والشهادة والمادة والروح والعقل والغيب أدى إلى ظهور انحرافات وآثار سلبية دفعت أهل هذه العلوم وفلاسفتها إلى مزيد من رحلة النقد والتصويب... وهذا جزء من رحلة تاريخ فلسفة العلوم وصعود المدارس النقدية.

الفقه الاستراتيجي: تاريخ الفكرة

بدأ التفكير في مشروع الفقه الاستراتيجي في منتصف عام ٢٠١١، وذلك إدراكاً لحالة الارتباك الفكري والمنهجي الذي تعانيه الساحة الفكرية والفقهية العربية وعدم امتلاك أطروحات أو رؤى متماسكة تقدم إجابات عميقة عن أسئلة حقيقية يطرحها الواقع وتمّثل أهمية بالنسبة إليه.

وكان تقديرنا أن هذا العمل ليس ترفاً، وإنما هو ثغر لا يقف عليه أحد، فنفرنا عملاً بقول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وذلك لأن افتقاد التكوين المنهجي

والمعرفي يسبب مآلات ليست محمودة على كل المستويات المجتمعية والفكرية وصولاً إلى المستوى السياسي، نظراً لما تشكِّله الكلمة والفكرة من أثر في الفعل والحركة ومنهج العمل، ولأن هذا التكوين يعد الرافعة الرئيسة والمؤسسة للفعل والعقل الاجتماعي والسياسي، فضلاً عن الخطاب الفقهي والشرعي الممتد والمتصل بالروافد الاجتماعية والسياسية. ومن ثَم كان شحذ تفكيرنا وبذل جهدنا منصبّاً على التفكير في نحت مسار موسوعي خاص بالفكر والفقه وعلوم الاجتماع والواقع وتكوين العقول بخبرات متعددة وأدوات تفكير منهجية متوازية، وربطها بدوائر العمل ومساحات الاجتماع والاقتصاد وأوجه العمران المتعددة لتكتسب الخبرة التطبيقية كي نخرج من مأزق الرؤى التنظيرية التي تفتقد الإدراك الحقيقي لتحديات الواقع وتعيش في معزل عنه، ما يساعد في سد الفجوة بين العقول الفقهية التي تنطلق من الرؤية الإسلامية وبين الواقع الذي تتحكم فيه وتصوغه محددات ومنطلقات العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، بحيث لا نعيش بين فرضيتي «العقل الفقهي» الذي لا يدرك تفاصيل الواقع الاجتماعي وأبعاده المركبة، هذا الواقع الذي لن نستطيع فهمه ولا فك شيفرته إلا بتحليله عبر أدوات العلوم التي أنشأته ونشأت عنه بعلاقة جدلية وهي العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومن ثَم قد يقوم الفقيه بتنزيل رؤاه الفقهية وفتاواه على واقع يناقض أصل ما جاء في تأصيله، مما قد يظنه محقِّقاً للقصد الشرعي فيصف واقعاً غير شرعي بأدوات شرعية. على الجانب الآخر لم يستطع العقل الاجتماعي أن يقرأ العقل الفقهي عبر تاريخه على أنه عقل فعَّال استطاع تطوير رؤى تتضمن رؤية لصيغ التمدن والعمران الإسلامي وتحقيق مصالح الناس المعتبرة

شرعاً في واقع حياتهم، وأن لذلك العقل أن يدرك منطق الاجتماع والعمران وهو ينظر إليه في محتويات الفقه، ومن ثَم يأتي الحرص على استعادة موسوعية العقل المسلم مرة أخرى وإعادة رسم خرائط العلم ووجه الصلة بين علوم الوحي وعلوم الاجتماع. وكيف تميزت أوجه الصلة بين العقل والنقل في تطوير الواقع وتحقيق مصالح الناس بموسوعية وتكامل؟ وكيف تضمن إدراكاً بل تنظيراً لفلسفة الاجتماع والعمران؟ وهو أبرز ما نفتقده في الوقت المعاصر. وكيف يمكن تحقيق هذه الاستعادة؟

عمل الفقه الاستراتيجي على محاولات في إطار مواجهة تحديات واجهتها الأمة المسلمة في لحظة تاريخية وُضعت فيها في محل «التجريب» ووُضع منظورها المعرفي في إطار «الاختبار»، فعمل على البدء في التفكير في كيفية نحت مسارات تعمل على النظر فيما مضى وتبين أوجه القصور فيه ودراسة المحاولات التي تم البدء فيها سابقاً لكنها لم تكتمل لأسباب خاصة بخلل فيها أو قصور أو أوجه نقص لم تمكنها من تحقيق فعالية حقيقية بدليل أنها لم تُوَفِّ الأمة البيان وقت الحاجة، وذلك بتطوير رؤى وأطروحات ناتجة من تكامل معارف الوحي مع علوم الاجتماع تربط بين المساحات وتتفاعل وتتشابك مع الواقع بفهمه وتفكيكه بأدوات علم الاجتماع التي أفرزته - والتي لا يشترط قبولها بالضرورة وقبول منطقها المادي لكن لا مناص من تفكيك الواقع بها حيث إنها هي منظومة أكواد وبالتالي مفاتيح فهمها، ومن ثَم فالعمل على إنتاج أطروحات تتميز بجانب التركيب والتعقيد والواقعية والحركية والموسوعية المستوعبة لتداخل العلوم وتقاطعها ستكون محل بيان لأسئلة

الحركيين والمفكرين والمثقفين وأهل الواقع فتكون محلاً للتبني أو مثاراً للجدل المتميز بقدر من الجدية ما يساهم في تكوين حالة فكرية تمثل بياناً وشهوداً ما يرخي بظلاله على الواقع والمجتمع وأهل الرأي، كذلك كان لا بد من التفكير بشكل جاد في العمل على تكوين نخبة من العقول بتزويدها بأدوات التفكير المنهجية الشرعية والمعرفية الناضجة والمركبة والمقارنة بشقّيها الشرعي بأبعاده الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبعلوم الواقع بتنوعاتها ومعارفها بما يمكن هذه العقول من مكنة إنتاج أفكار وتوليد «سياسات» فاعلة تمثل بدائل واقعية قادرة على تجسيد النموذج المعرفي الإسلامي بما يحقق مصالح الناس بالاعتبار الشرعي ويعطي نماذج راشدة لها تمثل نماذج اقترابات حقيقية للشريعة ونموذجها الراشد، بما يضمن التخصصية العلمية والمعرفية، والحركية الواقعية التطبيقية، والتشابكية والفعالية والتواصلية. . ومفتاح ذلك هو العلم والفهم والتدبر.

ومن هنا كان حرصنا في سلسلة الفقه الاستراتيجي على أن نعيد رسم خريطة العلوم الإسلامية تنظيراً وعمراناً وبياناً؛ لنكشف اللثام عن أوجه التميز في الرؤية والمنظور الإسلامي للعلوم الذي يعكس رؤية توحيدية وينتج نماذج عمران متكاملة في الحياة محققة السعادة العاجلة والآجلة؛ مع ذكر أوجه الوصل والفصل بينه وبين العلوم المعاصرة وسننها؛ وذكر التمايز بين منظورات هذه العلوم وفلسفتها الوضعية وبين ما تحتويه العلوم الإسلامية من رؤية توحيدية لسنن الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ. . . وأوجه العمران؛ مع إشارات لكيفية تحريك هذه العلوم كسياسات وبدائل حية وحيوية.

وتعتبر هذه السلسلة ـ التي تنشر بالتعاون مع الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ أحد مسارات هذا المشروع ونافذة من نوافذه بما يهدف إلى توليد بعض هذه الرؤى وعرضها للنقاش والتفاعل في صيغ متعددة لن تكون «الأطروحات النصية ـ من مؤلف واحد» هي الصيغة الوحيدة لها، بل ستكون هناك صيغ متعددة يتم نشرها تباعاً من خلال هذه السلسلة بمشيئة الله.

وحرصنا سيكون في هذه السلسلة على أمرين:

ـ أن ننشر لأقلام تجمع ما بين الفهم للعلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، فهي تدرك أهمية إحياء تراث الأمة ليكون عماداً لنهضة تتجاوز التواريخ السابقة وتنظر إلى حالها ومستقبلها.

ـ أن نستقي الأفكار من موارد شتى، فتصور المستقبل لن تصنعه ثقافة فرعية ولا عقول تحكمها رؤية واحدة، بل ستكون مزيجاً ثرياً من روافد تبني لبناتها المختلفة تصوراً متكاملاً للإنسان في هذا الزمن تحافظ على تكامل رؤيته للحياة والكون وتستوعب التنوع والاختلاف، فتصبح مهارته في امتلاك أدوات المعرفة والتمكن من المنهاج سبيله للاجتهاد مع تنوع الظروف والأحوال.

د. هبة رءوف عزت
المستشار العلمي للسلسلة

أحمد عبد الجواد زايدة
محرر السلسلة

مقدمة

تتسم فضاءات الأمة بالزخم والازدحام بعددٍ من القضايا؛ فالجغرفيا والتاريخ، والذات والعالم تتقاطع شجونها في العقل المسلم بما يتيح له الإبداع ويثقل كاهله في الوقت ذاته.

وفي شأن التجديد، نجد أن هناك قرقعة ولا جديد؛ مؤتمرات تنعقد وكتابات تنشر، لكن لم تحدث نقلة نوعية يشعر بها المتابع للساحة أو يلمسها الساكن في عالم المسلمين المضطرب بالأزمات على الرغم من أن حال تجديده ساكن.

فشعارات التجديد تسد الآفاق بلغط كثير أغلبه سياسي الهوى، تردده منصات تحارب التجديد وأهله في الواقع، وتنوّم العقل كي لا يفكر كثيراً ثم ينتقل من التفكير إلى التغيير. أما فعل التجديد الحقيقي فتقوم عليه ثلة من الآخرين، يتبعثرون على ثغور عديدة؛ منها الفقهي والعلمي والفلسفي، لكنهم يعانون قلة الموارد وضعف الإمكانات. وفي حين يتم شغل أصحاب العقول في شتى المجالات بالفرعي من الأمور أو بلُقمة العيش التي تصرف العقل عن تلمّس الحكمة وإبداع الأفكار، وتذلّ أحياناً أعناق الرجال؛ في حين تسيطر على المشهد الثقافي والفكري

رموز من خلف السلطات المهيمنة على العقل من مؤسسات سياسية واحتكارات اقتصادية دينية وأبنية تقليدية غايتها تجميد الساحة التجديدية في علوم الدنيا والدين.

والتجديد ليس أفكاراً متناثرة يغزلها عقل مبدع، **بل هو صناعة ثقيلة للعقل المجدّد في كل العلوم**، لكن العقل المسلم في عمومه ركن للنقل من التراث أو نقل التكنولوجيا من دون الإحاطة بقواعد المعرفة التي أنشأتها.

لذا، فإن التجديد ليس دعوى تطلق في المؤتمرات السنوية التي ما فتئت تتحدث عنه حتى صار كالمهدي المنتظر، ننتظر ظهوره، **بل ينبغي أن تتضافر الجهود لتفتح سراديب التخلف وتخرج الأمة لعالميتها الثانية**، بفعل الإنسان وصحوة العقل؛ فالصبح يتنفس بخيوط نور تتراكم حتى ينجلي الظلام الدامس.

وواقع الأمة يدلنا على أن هناك قوى ممانعة ضد التجديد، هي تلك المؤسسات بعينها التي يجب أن تقود التجديد لكنها تكلست حتى صارت مؤسسات إعادة إنتاج للفكر، أو منصات للارتزاق السياسي والاقتصادي، وهو ما نلمسه على الساحة: مؤتمرات التجديد، وبرامج التفنيد، وكتابات الترديد. ينفق عليها الملايين لتشغل وقت المفكرين والفقهاء، فتعوق تواصل الجهد البحثي، وتجمع الكبار من دون أن تتيح مساحة للعقول الشابة، وتجتر القضايا ذاتها من دون أن تبحث في الشواغل الحقيقية التي يمكن أن تغير نوعية حياة الناس وتحقق مقصود الشرع من عدالة وحرية. يمكننا إذاً الحديث عن تجديد عكسي ينقض كل فكرة أو رأي جديد؛ بوضعها في خانة الخصوصية التي لا تقبل التعميم، أو العمومية التي لا تقبل التطبيق.

ولا شك في أن جهوداً ضخمة تبذل لكنها خارج السرب، والتغريد خارج السرب ثمنه باهظ، ومحصوله قيد التفعيل، يحتاج الجهد والمال لنشره وتعميم فوائده وبيان حجته للناس وإرشادهم إلى كيفية تغيير نمط الحياة؛ ليثمر التجديد ثماره في الواقع ولا يظل حبيس الأوراق من دون قدرة على تغيير الواقع الذي تحكمه التقاليد، أو يهيمن عليه من بيده السلطة والمقاليد، أو تحاربه نخب المنتفعين من استيراد الجديد من دون استنبات لعقل رشيد يرفع لواء الاجتهاد.

والحق أن هناك قضايا ملحة في عالم المسلمين اليوم وفي العالم بأسره لا ينطبق على التعامل معها فقط منطق التجديد؛ ومن هنا لزوم اقتران التجديد بالاجتهاد. فالتجديد نفضُ غبارٍ عن أفكار وتفعيلها، لكن الاجتهاد هو التعامل مع مستجدات غير مسبوقة، وتقويمها لصالح الإنسان بما يحقق نفعه العاجل ولا يجور على مصلحته الآجلة؛ **ومن هنا حاجة الفقيه والمفكر والفيلسوف والسياسي إلى معرفة النسق الحاكم للتصور الإسلامي لتحرير مناط القضايا وتنزيله، وتلمس خرائط حلال العصر وحرامه**؛ وهو أمر يستلزم اجتهاداً جماعيّاً ضخماً، والتشبيك بين العلماء، **وتطوير العقلية الموسوعية، والنظر النقدي في إعداد المفكر والفقيه والعالِم في شتى فروع العلم، في تكامل وتناغم يحقق للعلم دوره في أن يكون نافعاً.**

وهنا تثور إشكالية الفجوة الجيلية، وهيمنة الجيل الأكبر - في شتى المجالات - على موارد المعرفة، ومصارفها، حتى أن المرء لَيسأل نفسه أحياناً: **متى يعتزلون؟** فنظرة سريعة على النخب المتصدرة للحديث عن التجديد في كل العلوم - أصولاً وفروعاً - يجدها من جيل الكبار، من دون وعي بحدود قدرة

العقل الفردي على الإحاطة بالمستجدات مع تقدم العمر، وضرورة البحث في كل جيش عن أسامة يتولى القيادة وإن كان في الجيش أبو بكر وعمر.

أيضاً، يلاحظ المرء أن سقوف التفكير عديدة، منها سقف التقاليد العلمية التي ألفها أهل التخصصات العلمية فلم يعودوا قادرين على قبول تغييرها على الرغم من عجزها عن تغيير الواقع، وسقف السوق الرأسمالية التي نشرت ثقافة أكبر إنتاج في أقل وقت، في حين أن التجديد والأفكار الكبرى تحتاج إلى تفرغ، وطول بحث وتدقيق وتعميق، وهو ما لا يتوفر في ظل القيود الأكاديمية من حيث الزمن والتمويل، التي لا تتيح إلا جهوداً محدودة المجال والأثر.

يبدو لنا أيضاً أن المجدد والمجتهد في هذا العصر يحتاج إلى انخراط ما في واقعه؛ فالأفكار كما تولد بالعزلة والتفكير تحتاج إلى التفاعل والاختبار، وزاد العقل هو الأسئلة التي تستفز طاقته بما يكفل الاستمرار للوعي الاجتهادي، وهو أمر يستلزم ربط المجالات العلمية بالواقع، وهذا جزء أساس من فكرة مشروع الفقه الاستراتيجي، فالتجديد ليس رتقاً لخرق، بل هو بناء لسفينة نجاة على يابسة الواقع؛ هي سفينة النهضة التي لا مفر من أن تجمع الناس من كل مجال كي ينجحوا في النجاة في عصر طوفان المعارف واجتياح القوة العسكرية والهيمنة لمنطق العقل والإنسانية المشتركة والاستخلاف والتعارف.

من هنا فلا يمكننا الفصل بين التجديد وقبول التعدد والاختلاف؛ بما يضمن الاستجابة للقضايا الأكثر إلحاحاً والأشمل جدوى.

ملف المراجعات في هذا السياق مهم، لكن الصخب دار دوماً حول ملف مراجعات التيارات السياسية الإسلامية التي تبنت القوة سبيلاً للتغيير، فأول ما يخطر على بال القارئ هو: هل هذه مراجعات تدخل في إطار التجديد، والعودة إلى الأصول، أم هي تراجعات تحت وطأة السجن والمحاصرة؟ ثم في المقابل أين مراجعات الدولة ذاتها في تصورها لدورها وعلاقتها بالقوى المجتمعية والسياسية وأجندة القضايا التي تقدمها كموضوع للتنازع؟.

الواضح أن المراجعات جرت عبر العقود الماضية على قدم وساق، بل تثير خصومات ومنازعات وتثمر تحالفات وتحزبات على مستوى الجماعات الإسلامية الإصلاحية والمسلحة، لكن الدولة على الضفة الأخرى لا تراجع نفسها ولا تصوب مسارها وتعيد إنتاج منظومة البطش والملاحقة الحقبة تلو الأخرى، حتى ضد القوى الأكثر اعتدالاً التي قبلت المشاركة السياسية المؤسسية وما زال حضورها «محجوباً»، وكل منتمٍ إليها «مطلوباً».

والحق أن التراجع عن استخدام القوة من قبل بعض التيارات لم يقابله ولو القليل من التحرز والحكمة في استخدام العنف والبطش من قبل بوتقة القوة في ظل الحداثة؛ وهي: الدولة، **وبين صراع الفريقين يغيب ملف التمدن وأسس النهضة بعيداً عن الشعارات**؛ فالمراجعات اكتفت بالبحث في ملف الفتنة والطاعة وحقن الدماء، لكن خطابها بقي من دون تجديد في المفاهيم أو العناوين فضلاً عن المضامين. ومرة أخرى، ما زال هذا الجدل محل إثارة إعلامية تثير الغبار حول المفاهيم الكلية.

وكتابات المراجعات يعكس خطابها رؤية وعقلية نصوصية تدور في فلك الشروح على المتون، **من دون إحاطة بتغير خريطة العالم والقضايا والتحديات حتى في العقود القليلة الماضية.**

من هنا فإن قضية الحرية تعود لتسود المشهد، سيادة غياب لا سيادة حضور، فما زالت الحرية وانفتاح المجال العام ـ وليس الإعلامي التأجيجي ـ غائبة، ولم يتم حل الصراع الاجتماعي والطبقي الذي أفرزها، والذي تسربل في هذا المجال بخطاب ديني لكنه في جوهره صراع بين الملأ والناس منذ إعلان الاستقلال عن الاحتلال الغربي الذي لم يرحل على أصعدة شتى.

يحتاج أمر المراجعات السياسية إلى تقريب مسافات وتجسير فجوات، لكن التقريب ذاته في أزمة، وخلق العداوات وصنع الأزمات صار طريقة إدارة الخلاف السياسي والاجتماعي، يسري هذا على علاقة الدولة بالإسلاميين بأطيافهم المتنوعة، كما يسري على العلاقة بين المذاهب، وأيضاً على التنازع بين الدول وبين الحضارات والأديان. والمثير للقلق أن نجد تضييقاً على المبادرات المجتمعية للحوار والتقارب، وملاحقة لجهود الوساطة في النزاعات المحلية والتعامل معها بمنطق سياسي وأمني لا بمنطق حواري وجدالي.

إن كثيراً من الأزمات الكاشفة توضح هشاشة قدرة الجسد المجتمعي على احتواء الخلاف، وبدلاً من تقدير اللحظات التاريخية الفارقة يتم إنهاك قوى الأمة بعيداً عن صراعها الحقيقي مع الاستكبار العالمي.

في هذا الزخم من القضايا تظل الأمة ـ في التحليل الأخير ـ تعاني فقراً في الترسانة الفكرية القادرة على إنتاج الأفكار الكبرى، بدلاً من أن نظل في دائرة رد الفعل ومواجهة الأزمات.

في هذا الإطار رأيت أن أقوم بنشر هذه الأطروحات والأفكار والرؤى التي يحويها هذا الكتاب والتي نشرتها من قبل في دراسات وبحوث ومقالات وتم عرضها في ندوات ومحاضرات في مصر والعالم العربي وقارات أخرى وتوجهت بها في كل مرة إلى الجمهور أو دائرة مختلفة، ورأيت أنه آن أوان تحريرها من سياقها المحدود في كل مرة لتنتظم في رؤية أكثر تكاملية واتساعاً.

ولتقسيم الكتاب فلسفة يعكسها تقسيم الأفكار على فصوله واهتمام النص بإعادة بناء الخرائط المفاهيمية، فالمتأمل في الجدل حول النهضة والتغيير والإصلاح وغيرها من محاولات استعادة الحضارة العربية والإسلامية مكانتها على خريطة العالم، يجد أن مصدر التنازع والارتباك والصعوبة في الحسم بين التيارات الفكرية والأيديولوجية هو أن الدولة القومية القُطرية ذات الحدود ومفاهيم السيادة بالصيغة الحديثة ظلت هي وحدة التحليل الأساسية في علم السياسة المعاصر، فكانت هي محور التفكير والتنظير السياسي وانبنت على أرضيتها تصورات المواطنة والعدالة وعلاقة السلطة والمجتمع وإدارة الأمن والدفاع وتقديم الخدمات وصناعة السياسات العامة وكل ملفات العلاقات الخارجية ـ كل ذلك كان مرتبطاً بالدولة كمفهوم.

وعلى الرغم من أن العلوم الاجتماعية اهتمت بالفرد

وسلوكه السياسي، إلا أن ذلك لم يكن على حساب الدولة كوحدة تحليل أساسية، فقد تركز الاهتمام على الفرد في صلته بالدولة وموقفه منها، ولم يوضع الفرد نظرياً أو منهجياً في وزن الدولة نفسه على خريطة التفكير والتحليل السياسي، بل ظلت الدولة دوماً كامنة وراء كل الدراسات كأحد المسلمات الكبرى وإن غاب ذكرها لفظاً أحياناً، وإذا كان مفهوم «المجتمع المدني» قد برز ليحتل بؤرة اهتمام السياسيين في النصف الثاني من الثمانينيات وأوائل التسعينيات، فإن هذا لا يعني انتقال الثقل المفاهيمي في النظرية السياسية من الدولة إلى المجتمع، بل ظل مفهوم المجتمع المدني يدرس في سياق صلة المجتمع بالدولة وآليات العلاقة التفاوضية بينهما، فكان توسيعاً لرقعة الاقترابات وليس تغيراً في طبيعة المنهجية. وفي التسعينيات عاد الاهتمام المباشر بمفهوم الدولة مرة ثانية في دراسات النظرية السياسية، لكن النصف الثاني من التسعينيات شهد انبثاق روح من التجديد لفتت النظر، ويتجلى فيها الحرص على تحدي هيمنة الأطر التحليلية التي لم تعد تُعين على تفسير الواقع، واتخذ بعضها من مفهوم المواطنة مناسبة للمراجعة ومدخلاً لإعادة بناء نظرية جديدة للفاعلية السياسية أقل ثقة في الحداثة وأكثر انفتاحاً على النظرية الاجتماعية الأوسع وأكثر قبولاً لفكرة التنوع سواء في صيغ الرابطة السياسية أو مفاهيم البحث النظري.

ولا شك في أن ارتباط تطور العلم الاجتماعي الغربي بالواقع وحصره نفسه في «ما هو كائن» معرضاً عن التقويم والدفاع عما يجب أن يكون، يجعل من الصعب فهم مركزية الدولة في العلوم السياسية من دون متابعة لأهم التطورات التي

مرت بها هذه المجتمعات، وهي تطورات انعكست على الفكر الغربي في شكل إشكاليات رئيسة أضحت تميز رؤيته المعرفية، أبرزها في هذا السياق إشكالية المجتمع والدولة، كما ألقى اتساع السوق وآلياته وطغيانه على دور الدولة بظلاله على الجدل وبالتالي على سلطة الدولة المعنوية على الأفراد ومنظومة القيم السياسية المرتبطة بالمواطنة من ثقة وطاعة وتضامن اجتماعي وهوية متماسكة.

لكن التطورات السياسية والاقتصادية منذ بداية الألفية أثمرت تحولاً في علاقة الدولة بالفرد، وصارت تتحدى مركزية الدولة من ناحية كمتغير نظري مفاهيمي.. ومن ناحية أخرى كقيمة ومثالية حداثية، وهي القيمة التي حكمت طريقة التفكير في السياسة طويلاً.

ولا جدال في أن اللغة تحتل أهمية بالغة فهي تُشكل المفاهيم فيها صورة العالم لدى الفاعل الاجتماعي والسياسي، وتتشكل الرابطة الاجتماعية والجماعة السياسية عبر المفاهيم المشتركة ثقافةً ولغةً، ثم اللغة تمثل القناة التي تربط هذا الكيان الإنساني بغيره من الكيانات، وهكذا فإن اللغة شرط «ما/ قبلي» للاجتماع الإنساني (قصة حي بن يقظان لابن طفيل تمثل دُرة التراث العربي في مناقشة هذا الأمر)، فالمفاهيم هي المرآة التي تعكس منطق النسق الفكري بعد تشكله، وأخيراً هي مدخل تغيير الواقع وإعادة تشكيله.

واللغة والمفاهيم أساسيتان في الوعي السياسي وإدراك الذات والهوية الفردية والجماعية، وفي الإدارة السياسية بمستوياتها المختلفة، ويذهب جُل الفلاسفة المعاصرين إلى أنه

حين تسكت اللغة يكون البديل لها هو تشظّي الكيان المجتمعي، وتوقف التفاعل بين عالم الأفكار والعالم المادي المحيط، واندلاع العنف.

ونبدأ في الفصل الأول بالعودة إلى الأسس والمفاهيم المركزية، ثم نتناول في الفصل الثاني الدولة كمفهوم ونحاول إعادتها إلى حجمها في منظومة المفاهيم الإسلامية؛ حيث إن المفاهيم هي الأدوات الضرورية لفهم الواقع وتصوره، ثم التفاعل مع العالم وفق هذا البناء الفكري بمحاولة الحفاظ على استقراره أو تغييره، أو تحديد الثابت والمتغير والعلاقة بينهما ثم في الجزء الأخير نتناول أهمية التجديد على مستوى خرائط العلوم.

وإذا كان هذا هو الكتاب الأول في سلسلة الفقه الاستراتيجي فإنه لا يطمح بحال أن يكون معبراً عن مشروع متكامل، بل يحاول رسم خرائط القضايا، وإعادة ترسيم حدود المفاهيم، والمساهمة في وضع بعض الملفات على طاولة البحث؛ لأن الفقه الاستراتيجي الذي يسعى إلى صناعة مستقبل لن يصوغه عقل فرد ولا خبرة قُطر، بل هو أشبه بسيل يتكون من قطرات غيث أو من امتزاج ماء ينابيع.

والله المستعان.

الفصل الأول

المنطلقات والدعائم والأسس

الفطرة: خرائط المفهوم.. وبناء المستقبل

لماذا نتناول مفهوم الفطرة لنبدأ به هنا، ولماذا نرى أن فهمها هو مفتاح تغيير الواقع وصناعة النهضة؟

ببساطة لأن غياب المنطلقات عن الوعي وغلبة متابعة المستجدات على أجندة العقل قد ساهم في ما وصلنا إليه من مأزق تاريخي، ولأن التنازع السياسي الذي يواري الرسالية ويخرجها من سياقها يحتاج إلى من يُذكر دوماً بسؤال: من نحن وماذا نريد؟

ويعد مفهوم «الفطرة» من المفاهيم الأصيلة في التراث الإسلامي، لاستخدامه في عدد كبير من النصوص الشرعية من كتاب وسنة، واستعماله في نصوص التراث الإسلامي في سياق الحجاج والاستدلال والإثبات.

والمتتبع لمدلولات هذا الجذر الثلاثي «ف ط ر» يلحظ بوضوح أثر التطور الدلالي الذي طرأ على أصل مدلوله، ومدى تأثره بالمعاني المستمدة من نصوص الشرع ثم التراث الإسلامي.

فالفَطْر: بالفتح، الشّقُّ، وقد قيده بعض اللغويين بالشق

الأول ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣]، وقوله: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١] أي انشقت، **والفِطرة:** الابتداء والاختراع، ففطر الله الخلْق: خلقهم وبدأهم.

وفي الحديث الصحيح عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء**، ثم يقول أبو هريرة: واقرءوا إن شئتم ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم: ٣٠]» (**صحيح مسلم**: كتاب القدر).

وابتداء الخلق في التصور الإسلامي مقترن بنهاية الإنسان ومآله: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس: ٢٢].

كما نجد أن الفطرة تقترن في التصور الإسلامي بالوحدانية والدين؛ فالدين فطرة والشهادة الأولى التي أخذها الله من ذرية بني آدم مغروسة فيها، لكن الوعي بها يتأثر بالبيئة والتنشئة والمجتمع، وهنا تصبح الفطرة قرينة التصور الإسلامي للبراءة الأولى للنفس عند الميلاد في مقابل فكرة الخطيئة الأولى في الخطاب المسيحي تاريخياً من جهة، وقرينة توحيد الله أصلاً: في فطرة الإنسان بشهادة التوحيد التي كانت في الأزل.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

كما تلفتنا الآيات القرآنية لاقتران الفطرة الإنسانية بخلق السموات والأرض، فالله هو الفاطر وسنن الأنفس والآفاق تتقاطع:

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤].

وتبدو الفطرة التي فطر الله الناس عليها مصدراً للهداية وبوصلة للحق أودعها الله في قلوب العباد:

﴿إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ﴾ [الزخرف: ٢٧].

﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٥٦].

بل تبدو مستعصية ـ حين يكون الإيمان هو النور الذي يحمل الإنسان في مسيرة الحياة ـ على أن تتقبل البغي أو ترضى بالطغيان، فتأمل قوله تعالى:

﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَاۖ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ﴾ [طه: ٧٢].

﴿يَٰقَوْمِ لَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًاۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱلَّذِى فَطَرَنِىٓۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [هود: ٥١].

﴿فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۚ﴾ [الإسراء: ٥١].

والنظر في الفطرة جامع ومانع، جامع للذكر والأنثى، لكنه يميزهما عن الجان والملائكة بدليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾ [الروم: ٣٠].

والفطرة مكونة من رباعية مفاهيمية للأمانة والخلافة الإنسانية التي يحاسب الله عنها العباد يوم القيامة والتي يكشفها

النظر في كتاب الله، تلك الرباعية هي: الفطرة، والعقل، والوحي، ثم السنن التي يدركها الإنسان بالسير والنظر.

وعلى ذلك فإن الفكر الإسلامي يحتاج إلى إعادة النظر في مفهوم «سنن الفطرة» الذي اقتصر على ما يتعلق بالجسد من عناية وحق للبدن، ليخرج بفهم الفطرة إلى أفق فهم آيات النفس الإنسانية في تفردها.. وفي اجتماعها وعمرانها، فالربط بين الفطرة وآيات الأنفس من ناحية وآيات الآفاق من ناحية أخرى ربط واضح في قوله تعالى:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وهنا يؤدي القصص القرآني دوراً مهماً، ويصبح البحث في مفردات: الإنسان ـ الأمة ـ القوم ـ المدينة ـ بني آدم ـ الناس ـ البشرية، وما يتعلق بها من خصائص يتناولها القرآن هي شديدة الصلة بالبحث في الفطرة.

ويتقاطع هذا البحث في الفطرة مع جدل عريض احتل مساحة معتبرة في الفكر الإنساني عن الطبيعة البشرية، وما ارتبط بذلك من نظريات الدولة وطبيعة المجتمع، فمن ذهب إلى أن الطبيعة البشرية تقوم على الصلاح والخيرية قدم نظريات للمجتمع تقوم على إطلاق حركته وتأكيد دوره وفاعليته في مقابل سلطة محدودة الحجم والأدوار، ومن ذهب إلى أن نوازع الشر هي الغالبة منح الحكومة سلطة أكبر في مواجهة الفرد والمجتمع واعتبر الدولة هي التي تحفظ المصالح والمقاصد. نجد ذلك في الفكر اليوناني في اعتبار المدينة شرط اكتمال الإنسانية، فالفطرة الفردية لا تقيم حضارة ولا تحفظ إنسانية، في حين جادل

ابن طفيل ومن بعده ابن سينا في أولية الفردية والانفراد في نقاشهم حول نموذج الإنسان المنفرد في حي بن يقظان. هذا الجدل نفسه هو ما صاغ نظريات الخلافة والعمران في التاريخ الفكري، فمن رأى الوازع السلطاني هو ضمان تطبيق الشرع توسع في سلطان الحاكم وتحفظ على الخروج عليه، ومن وجد أن الأمة هي الحافظة والوازع الديني هو الأسبق كبعض المعتزلة قدم من الأفكار ما يقدم الجماعة على السلطان، وهكذا.

يبدو مفهوم الفطرة أيضاً متقاطعاً مع مفهوم الإنسانية والبشرية الأوسع، وجُل النظريات التي تحدثت عن القانون الطبيعي والمواطنة العالمية من المدرسة الرواقية التي بزغت بعد سقوط دولة أثينا مروراً بفكر الفارابي عن المعمورة الفاضلة وصولاً إلى أفكار الكوزموبوليتانية والعولمة الحديثة تدور حول مشترك إنساني، ومفهوم الفطرة هنا يسهم في هذا النقاش باعتبار مصدره الديني واستصحابه معاني ومعالم التوحيد.

وقد التفت ابن خلدون إلى ذلك المعنى في مقولته العميقة:

«اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال...».

لذا فإننا في قلب الأزمات سنحتاج إلى مفهوم الفطرة في

الكشف عما يصيب النفس الإنسانية في حال التأنس والتوحش، وكيف يمكن استنقاذ الفطرة حين يسود التوحش كي يمكن رد الإنسان الفرد والجماعة إلى التأنس مرة أخرى، وإحياء الفطرة السوية لتعلو فوق النزعات اللاإنسانية في وقت الصدام، وإدراك أن قواعد الشرع المنظمة لذلك غايتها ليس فقط حفظ المقاصد الكلية بل كذلك حفظ الفطرة الإنسانية من السقوط وقت الحروب والتناحر، وبذلك يدخل المفهوم في فهم فقه الجهاد وفي فهم مقومات وأصول الدعوة لهذا الدين.

لقد كتبت الدكتورة عائشة عبد الرحمن نصاً فريداً بعنوان: «مقال عن الإنسان»، وكثر حديث الشيخ محمد الغزالي في خطبه وكتاباته عن «الرهان على الفطرة»، ونجد الكثير من ذلك مبثوثاً في دستور الأخلاق لدى المسلمين في كتابات عبد الله دراز ثم في كتابات فريد الأنصاري، لكن لم يتم تفعيل ذلك المفهوم ليتحول من مفهوم نظري إلى مفهوم توليدي فاعل في شتى القضايا المطروحة اليوم على العقل المسلم، ونحسب أن ذلك لو تم ستحدث نقلة نوعية ليس فقط في تحليل القضايا الراهنة، بل في إعادة قراءة الفقه ووعي الفقهاء بهذا المفهوم في مساراتهم الاجتهادية وموازين المصالح والمفاسد.

الفطرة والحرية صنوان

برز مفهوم الحرية في القرون الأخيرة ليتقدم على رأس قائمة المفاهيم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للحداثة ومشروعها، وهو مفهوم يخاطب الإنسان في كينونته. وللوهلة الأولى قد يبدو مفهوم الفطرة أكثر ارتباطاً بالموازين الطبيعية وما

لا يملك الناس تغييره في حين يوحي مفهوم الحرية ـ ظاهرياً ـ وكأنه مفهوم يتعلق بالإرادة ويرتبط بالذاتية. كأنه ـ كما رأته الحداثة ـ تحرر من المُعطيات والحتميات، سواء كانت «الدين» أو وجود تصور للطبيعة الإنسانية يربطها بالخلق الأول، فالحرية إذا تم تقديمها كمفهوم للانعتاق، لا حدود له ولا شروط ولا قيود، لكن الحرية أيضاً تواجه قيوداً وتستلزم «تحرراً» من الشروط المحيطة بالحالة الإنسانية، وإن ظل الوَقع الأول للكلمة على الأذن موحياً بالذات والوعي والاختيار.

في كتاب الله والخبرة النبوية تقابل الحرية العبودية، ولا يُستخدم لفظ الحرية للتعبير عما نقصده اليوم من حيث كونها إرادة الاختيار والقدرة على إنفاذه في شتى جوانب حياة الفرد أو الجماعة (حين نتحدث عن الحريات العامة مثلاً)، بل نجد ألفاظاً أخرى تتسق مع منظومة الرؤية الإسلامية الكلية للكون والعالم والخلق والمعاد.

وقبل أن نتعرض لتلك المفاهيم يستوقفنا أنه في الفكر الغربي في جذوره اليونانية كانت الحرية أيضاً تقابل العبودية، ولم يكن للعبد مكان ولا مكانة في الترتيب الاجتماعي ولا حق في المواطنة والمشاركة. أما في التصور الإسلامي والخبرة النبوية فقد كانت العبودية مكانة قانونية ولم تكن حائلاً دون التمتع بالحقوق الأساسية ولا المكانة الاجتماعية؛ حيث كانت الوظيفة العقدية للدولة وتأسيسها على المساواة الأصلية بين البشر والموالاة الإيمانية بين المسلمين الذين تجمعهم مساحات العبادة في المسجد والجهاد ميزاناً يجعل للعبد والحر حقوقاً تكاد تقارب التساوي وإن اختلف الوضع القانوني الذي يمكن الخروج منه بالمكاتبة أو العتق.

لكن الحرية في الإسلام لا تنفك عن الفطرية، وهي كذلك قرينة الخيرية والحق والحدود.

فإذا كانت الحرية بمعناها المعاصر تكفل للإنسان «التحقق الذاتي» وتضمن له التجانس مع نفسه دون ضغوط أو إكراه، فإن الإسلام يقدم له تصوراً عن «نفسه» تلك نشأتها وسياقاتها وطبيعتها، لذلك فجدل الحرية لا ينفك عن فهم الطبيعة الإنسانية، هذه «الذات» التي عليها الخلاف. والمنظومات الفكرية المختلفة تتفاوت في تعريفها للجبر والاختيار باختلاف نسبة الإنسان فيها إلى الطبيعة والخلق الأول، فلا غرابة إذاً أن تحتاج الحداثة إلى فكر داروين كي يحررها من قصة عرض الأمانة على السموات والأرض وتحمل الإنسان لها بالاستخلاف، وخلق آدم وحوار الحكمة من خلقه الذي دار بين رب العزة والملائكة والصراع بين آدم وإبليس وكيف علم الله آدم الأسماء ثم ابتلاه ثم تاب عليه وهدى، ومسيرة بني آدم على الأرض، فقد احتاج الأمر إلى أسطورة التطور وفكرة العقد الاجتماعي كي يتم تأسيس الإرادة الإنسانية على مرجعيتها الذاتية مقابل إلزام الله المؤمنين بكلمة التقوى، وكانوا أحق بها وأهلها، ولذا تصبح الفطرة منطلق الحرية حيث إن غايتها هي تحقق الإنسان وهذا لا يكون إلا بالعودة إلى فطرته وأداء رسالته وتحقق بشريته في علاقتها بالربانية: «لكن كونوا ربانيين».

لا نتعجب إذاً من أن الخروج بالحرية من هذه الفطرية يعني بالضرورة نسبية الأخلاق؛ إذ إن مجافاة الحقيقة وهجر الشريعة لا يترك مجالاً إلا للهوى، وبالتالي كان نمو منظومة نسبية

الأخلاق مسألة تابعة ومنطقية لمن أنكر الألوهية والنبوة وترك العقل وحده يقرر الخيارات ويضع الحدود والمسارات.

فما هي ركيزة الحرية في التصور الإسلامي وبأي لغة يمكن فهمها؟

يبدو مفهوما الحق والحدود ركيزتين لفهم الإرادة الإنسانية والاختيار، فما من حرية إلا ولها سياج من حق لك أو عليك، لله أو للعباد، والحدود هي نقاط الوقوف والانتهاء، فلم يستخدم القرآن لفظ الحدود لوصف العقوبات كما هو شائع، بل العقوبة نتيجة للتعدي على حد وتجاوزه.

ونجد أيضاً مفهوم الحُكم؛ فحُكم الفرد على حاجاته وتحققها جزء من حريته في الفلسفات الوضعية وهو منفك عن حُكم الله. والحُكم نتيجة لميزان ومنطق عقلي يهديه الوحي أو يستبد به الهوى، ولم يكن - مرة أخرى - مقصود الحكم في اللفظ القرآني إلا ذلك على الرغم من أن الشائع أن الحكم هو السلطة، وما هي إلا أصل عن فرع، والقرآن لا يستخدم لفظ حكم لوصف السلطة والسلطان بل يستخدم لفظ المُلك، فالحُكم إذاً هو منطق النظر إلى الأمور وقياس أصلها وعواقبها، والحرية في التصور الإسلامي جذورها وأصلها ثابت في حُكم الله وفرعها في سماء العقل واجتهاده في النظر والفهم والتدبر والفقه.

مفهوم آخر يقترن بتصورات الاختيار وسعته أو ضيقه هو مفهوم الخيرية، فالإرادة والفعل التي يتحرك في سياقها الإنسان غايتها الخيرية، ومنطلقها مكارم الشيم، فالرسالة المحمدية

غايتها إتمام مكارم الأخلاق، ودستور الأخلاق في القرآن هو ترشيد للسلوك الإنساني كي لا «يطغى»، وتأديب وتهذيب للإرادة كي لا تستجيب لنوازع البغي والعدوان، فإرادة الإنسان وحكم الله أُطُر ضابطة، وكرامته وتحققها نابعان من تلك الموارد الصافية. ولا يكتمل العدل إلا بأن يكون هناك يوم آخر كي يكون البقاء للأصلح ـ لا للأقوى ـ دنيا ثم آخرة.

أين يكمن الاختيار إذاً؟

سؤال هام ومهم، يكمن في المشيئة الأصلية لاختيار الدين: إيمان أم كفر. من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.. ثم لكم دينكم ولي دين.

لذلك لا يمكن تحليل المفاهيم إلا في سياق دينها، إيماناً كان هذا الدين ومنظومة وحي ونبوة، أم منظومة كفرية لا تؤمن بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا اليوم الآخر.

تبدو الحرية في الرؤى الوضعية هي الحركة بغير قيود والانطلاق بغير حدود، ثم الحديث عن موازنة ذلك مع حريات الآخرين. تأتي نظريات النسبية وتروح نظريات النفعية والبراغماتية، ويظل ضابط الإرادة في الرؤية الإسلامية هو التقوى التي قد تجعل الإنسان يترك حتى حقه أو يتفضل ببعضه؛ تأليفاً للقلوب أو تلطفاً بالأفئدة.

الحرية في الفكر الوضعي قديمه وحديثه تبدأ من الفردية، النظر إلى الإنسان في تفرده وقيامه بنفسه ولنفسه. وهذا أمر معتبر كفلته منظومة الحقوق في الإسلام، من حيث خصوصية القرار والمساحات والمسؤولية والمحاسبة، بيد أن التفكير في

الفردي موصول طوال الوقت بالتفكير بصيغة الجمع، ومنطق الجماعة، في توازن دقيق لا يترك أحدهما يطغى على الآخر.

ميزان هذا التوازن هو التقوى، مهما بلغت منظومة الحقوق والقضاء من الإحكام، فالقيّم على حكم الله هو تقوى المؤمن لا إحكام المؤسسات والقواعد.

من هنا تبرز حفاوة الإسلام كما ذكرنا بالبنيان الأخلاقي للمسلم، تماسكاً وتزكيةً وارتقاءً.

ولو تأملنا في مكونات منظومة الحداثة فكرياً وعملياً نجد أن مقوماتها الأساسية هي: العلمانية التي تفصل الدولة عن الدين والأخلاق ـ العقلانية المنفكة عن الغيب والوحي ـ الصناعية وما بعد الصناعية في الاقتصاد ـ المدينية في العمران البشري ـ عولمة السوق ـ سيادة العلوم الطبيعية على الفلسفة والعلوم الإنسانية.

لا يمكننا فهم التحولات الراهنة في مفهوم الحرية إلا لو أدركنا منظومة معقدة ومتشابكة من العناصر.

فهل تحرر الإنسان بتأسيس الدولة القطرية الحديثة التي وصفها برتراند راسل بأنها استبدلت سلطة الدولة بسلطان الله؟ هل تحرر بالقوانين التي اختارها الإنسان لتحكمه وأبى أن ينزل على «حُكم» الله؟ هل حققت الحداثة بهذين الأمرين ما وعدت به من أمن وسلام عالمي كي تنتهي الحروب الدينية ويبدأ عهد الاستقرار الذي كان ذروة عصر الاحتلال والاستيطان للشعوب الأخرى؟

هل حررت المنظومة الرأسمالية الإنسان وحققت له

احتياجاته كي «يختار» ما يشاء أم فرضت عليه ما هو متاح في السوق واستبدّت بحريته حين نشرت ثقافة الاستهلاك وقرنت المكانة بالمادة والملكية.

هل أتاحت مساحات المدن الحديثة والكوزمبوليتانية في مرحلة العولمة للإنسان أن ينعتق من المجتمع الزراعي أو البدوي «التقليدي». . «الأبوي». . «المتخلف»؟

وأخيراً وليس آخراً هل أعطى العلم بمنتجاته المختلفة إلى الإنسان الحرية أم صاغ صوراً جديدة من العبودية، وهل أطلقت الآلة للإنسان قدراته الكامنة ومهاراته الاجتماعية أم قيدتها لحدّ الضمور؟

وماذا فعلت الآلة والتكنولوجيا بالفطرة، والعقلانية في الروح، والفردية بالحس الجماعي؟

ليس هذا استخفافاً بدورات العمران والحضارة البشرية ولا بالمنجز الذي حققه العقل الإنساني في حركته في التاريخ، وليس ركوناً لوضع التخلف ولا ثقافة تأبى التجدد وتستعصي على النهضة، لكنها أسئلة تضع الحرية في سياق أكثر تعقيداً بل وتضع الحريات العامة نفسها في إطار الهيمنة التي تمارسها الدولة الحديثة عبر تشريعاتها وأجهزتها وقوانينها وأسواقها وتوظيفها للتكنولوجيا في الرقابة والسيطرة على الفرد وكل ما يتعلق به من معلومات وحركة وخيارات.

لسنا في حاجة إلى بيان كيف يؤثر الفقر في الحرية، ففي هذا مجلدات مكتوبة ورؤى معلومة، ولا كيف تنزع تكنولوجيا

الاتصال خصوصية الإنسان وتسمح بانتهاك أدق أسراره، ولا كيف تغير تلك العوالم الإلكترونية بعضاً من فطرته وعلاقته هو بذاته.

وإذا كنا قد ذكرنا أن الحرية لا تنفك عن جدل الطبيعة الإنسانية وتعريفها في علاقتها بالكون والغيب فلا نندهش من حركات العودة إلى الطبيعة والخروج من أسر السوق والتكنولوجيا وحركات الدفاع عن البيئة في مواجهة إفساد الإنسان لها بما يصادر خيارات حقيقية تتعلق بالحرية ليس فقط لهذا الجيل بل لأجيال قادمة.

اليوم في الغرب جدل صاعد حول الطبيعة الإنسانية ذاتها، يلزَمنا أن نتابعه لأنه سيؤثر في إعادة تعريفنا لمفاهيم الحرية والعدالة.

وعينا أن نتذكر ونحن نعيد قراءة المفاهيم أن لها خرائط وأنها مصدر لمعنى الوجود وللسلوك، وأن تعقد الواقع وارتباكه نتاج لمفاهيم، وأن عالم تجديد المفاهيم وإصلاحه هو مفتاح النهضة، وأن مفتاح النهضة هو العودة إلى الفطرة.

لقد آن الأوان لمفهوم الفطرة ـ ذلك المفهوم الذي يربط شهادة الأزل بمسار التوحيد والهداية والرشد في هذه الدنيا ويؤسس لمعايير المحاسبة في الآخرة ـ أن يغدو «المفهوم القاطرة» للفكر الإسلامي ومساهماته في الجدل الراهن بشأن قضايا الإنسان، كما يمكن أن يكون القاعدة الصلبة للمشروع الإسلامي والدعوة الإسلامية في مرحلة التجديد الراهنة نحو أفق مستقبلي للإسلام ورسالته كرحمة للعالمين.

إعادة بناء مفهوم الأمة: التحولات والتصورات

من الفطرة تنطلق تصورات الروابط بين «الناس». وفي الإسلام تعد البشرية والإنسانية أفقاً رحباً للرسالة التي هي رحمة للعالمين، لكن هذه الرسالة تحملها للناس: أمة، والتنازع الجاري الآن في العالم يدور بدرجة كبيرة حول مفهوم الأمة وتعريفه، أو بمعنى أدق حول تنازع مفاهيم متنوعة للأمة يقدم كلٌ منها مشروعه الفلسفي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي. .بما في ذلك العولمة التي تقدم رؤيتها لـ«ما هو متجاوز للأمم» بشعارات الكونية، وبهيمنة السوق والاستهلاكية والاستعمار الجديد.

وقد تصاعد الاهتمام بمفهوم الأمة في القرن العشرين نتيجة الحراك الفكري الذي أثمره صعود «عصر الأيديولوجيات» كما نسميه، فقد أدى بزوغ الفكر القومي العربي والخلاف حول أسس وحدود مفهوم الأمة بينه وبين تيارات الفكر الإسلامي؛ فضلاً عن ظهور أدبيات اليسار عن دولة البروليتاريا، بالتوازي مع بروز الدولة القُطرِية كنموذج تحت الاستعمار ثم بعد الاستقلال، أدّى إلى انصراف كثير من الجهود باتجاه «تحرير المفهوم» أي تأصيله، سواء أكان بتقديم رؤية قومية عربية لمفهوم الأمة، أم صناعة رؤية وطنية حداثية قُطرية، أم برؤية إسلامية تتمسك بالجوهر الديني للمفهوم وتسعى لاحتواء الرؤية القُطرية والقومية.

نشأة وتحولات المفهوم: تصورات الأمة والدولة

وقد وصلت الحوارات تارة والصراعات تارة أخرى بين تلك التوجهات الفكرية وما أثمرته من تجارب سياسية إلى قدر

من الاستقرار في نهاية التسعينيات، فقد قبل القوميون مع امتداد الحركات السياسية والاجتماعية الإسلامية أن المكون الإسلامي ـ عقدياً وثقافياً ـ مكون هام من مقومات مفهوم الأمة العربية، وقبل الإسلاميون أن العروبة والوطنية مفاهيم لا يلزم القفز عليها بل يمكن اعتبارها مكونات أصيلة في حلقات ودوائر الهوية وتعريف الذات، وأدرك دعاة الوطنية أن الهوية مفهوم معقد لا يمكن اختزاله تحت سقف المواطنة القانوني، وأنه أرحب من ذلك، من دون أن يهدد الانتماء إلى وطن ما في رقعة متسعة ينتمي إليها الفرد حضارياً. ويمكن الرجوع إلى حوارات ونقاشات المؤتمر القومي الإسلامي في دوراته المتتالية وما أسفر عنه من توافقات، على الرغم من أنها بقيت توافقات نُخب للتيارات وظلت القواعد (وبخاصة الشبابية) بعيدة عنها، حيث سعى كل تنظيم وحزب للحفاظ على تماسك كوادره حول منظومته الخاصة حتى وإن أدرك الحاجة إلى مد الجسور مع التيارات الأخرى لظروف السياسة.

وباستعراض عددٍ من الأدبيات التي لا مجال للتفصيل فيها؛ نجد أن ظلال ارتباك العلاقة المفاهيمية بين خريطة مفهوم الدولة القومية وخريطة مفهوم الأمة ظلت قائمة، ما دفع بعض إلى تأكيد الدولة تارة كتراكم أسمى لقوة الأمة (المودودي مثالاً)، وفي المقابل نجد حذراً من الدولة تأثراً بواقع هيمنة الدولة المركزية في العالم العربي بعد الاستقلال وتقديم الأمة كحقيقة أخلاقية وحضارية وتاريخية أسمى (منى أبو الفضل ومحمد عمارة كمثال). وهناك التنظيمات الإسلامية التي قامت بعد سقوط الخلافة تطالب بعودتها وتجعل ذلك غايتها والتي اعتبرت أن بناء

الأمة هو مقدمة استعادة الدولة، وذهب بعضها الأكثر راديكالية إلى أن الوصول إلى الحكم هو سبيل بناء الأمة.

كل هذه التصورات سنجد الخيط الجامع بينها إشكالية موازنة الأمة والدولة، فالحقيقة الثقافية للأمة بقيت قائمة في حين أربَك سقوط الخلافة الجميع، وبقي خيال إقامة الدولة الإسلامية مرتبطاً بمواقف متنوعة من الدولة القومية التي كرست وجودها واقعاً مهيمناً على الأرض، وعلى الخيال. وبالقطع كان الضلع الثالث للتفكير هو الاحتلال والعلاقة بالغرب، والذي بقي بعد إعلان استقلال الدول القومية متحكماً في خرائط العالم ومتحدياً فكرتَيْ الأمة والدولة في أي تصور للمستقبل.

والملاحظ أن بعض الدراسات الغربية تبنت التصور نفسه، «إرنست غلنر» كباحث اجتماعي متخصص في دراسة مجتمعات العالم الإسلامي أراد أن يجعل الأمة مفهوماً نمطياً مثل تنميطه الشهير لصورة «الإنسان الحداثي»، ومرة أخرى يقرن غلنر الدولة بجدل الأمة، فقد ذهب أن مفهوم الأمة يمكن استعارته من التصور الإسلامي كنموذج لمجتمع مدني يتجاوز الانقسامات الجهوية، لكن هذا المجتمع المدني لا يزدهر إلا في ظل دولة قوية.

في ظل هذا الجدل بقي تصور الهوية الأوسع بمعنى انتماء الإنسان إلى هذه البشرية متوارياً، ولم يجد مفهوم المواطنة العالمية حفاوة تليق به، ولم يخضع لكثير من النقاش، إما لضغط الانشغال بنقد العولمة التي ارتبطت بالهيمنة الرأسمالية الدولية من قبل كل التيارات السابقة، أو لاعتباره فكرة طوباوية يغلب عليها الرومانطيقية بالنسبة إلى بلدان العالم الثالث التي ما

زالت تناقش قضايا الهوية والثقافة والسياسة في مساحاتها المكانية بما لا يسمح لها بالنظر إلى ما وراء ذلك من أبعاد مؤجَلة.

والأمر لا يتعلق هنا بفكرة المواطنة العالمية ذاتها أو بالعولمة كمجال لعلاقات هيمنة، إنما يتعلق بالحفاوة التي لقيها مفهوم الأمة على حساب مفهوم الناس والإنسان في العقل العربي بمدارسه، واعتبار التيارات الفكرية الإسلامية واليسارية هذا المسار إما تكريساً لليبرالية أو إعلاء للفرد على المجموع الذي يسعون لتأكيد وشائجه، وهكذا بقي النظر إلى الرابطة السياسية أسيراً لفكرة الأمة بمستوياتها.

ويسعى هذا النص لاستعادة الخيال النظري وتصور الأمة الإسلامية من هذا الارتباك وإعادة تأسيسه على قاعدة مفاهيمية تتمايز عن الدولة القومية القطرية الحداثية من جهة، ثم ربطه بالواقع الجغرافي والعملي من ناحية أخرى.

ويمكن اقتراح ثلاثة مفاهيم للبدء بإعادة بناء مفهوم الأمة:

مفهوم الفطرة: وهو الذي سنظل ندور حوله ونستقي منه مصدرية الخلق وربانية الوجهة، الذي يضع الأمة كرابطة عقدية وإيمانية في سياقها الإنساني الأوسع ورسالتها العالمية؛ كمنطلق وليس كمنتهى، أي التحرك على أرضية المفهوم منذ البداية باعتباره قريناً لمفهوم الناس كما نصت آية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهو ما حاولت د.منى أبو الفضل تلمسه في مفهومها عن «الأمة القطب»، لكن التركيز هنا يكون على الأصل لا على الدور، إذاً نفهم رؤية القرآن للناس

وبني آدم والطبيعة الإنسانية ابتداءً، وهي المبحث المركزي في كل الفلسفات والنظريات السياسية والاجتماعية المعاصرة.

مفهوم العالمين: وذلك لإخراج تصور الأمة من أسر الدولة لفهم ما يقترب من تصور الفارابي عن المعمورة الفاضلة؛ فكيف يمكن تصور الأمة الإسلامية كحقيقة أخلاقية من دون أن نقع في وصم كل ما هو غير إسلامي بأنه غير أخلاقي (كما فعل سيد قطب في المعالم على سبيل المثال ـ حلف الفضول كنموذج للفهم ـ)؟، أي كيف يمكن فك الارتباط بين الجوهر الأخلاقي للأمة الإسلامية وهذه الغلبة لعداء مستأصل مع كل ما هو غير ذلك، كي يمكن عبور فجوة الانشغال بفقه الجهاد الحربي إلى فقه الجهاد الحضاري السلمي، من دون إنكار أو تعامٍ عن واقع الصراع الدولي والأدوات المختلفة للتعامل معه؟ (سعى الدكتور القرضاوي لذلك في كتابه **الجهاد** الذي صدر ٢٠٠٩ ليتوج فقهاً غزيراً برؤية أوسع للجهاد، وعلى ذلك أسست د. نادية مصطفى تصورها عن «الديمقراطية العالمية» بتقديم مفهوم الجهاد فيه كمفهوم حامل لرؤية العدالة الدولية).

مفهوم المجتمع المدني العالمي: الذي سمح نظرياً بتجاوز فكرة «القومية المنهاجية» ليقدّم أفقاً جديداً للتفكير في العولمة من منطلق الحركات والأفراد والأفكار والتدافع مع فكرة العولمة التي زعمت تجاوز الدولة لكنها في الحقيقة حجبتها ولم تتحداها ولا رصدت تحولات الدولة ومنطقها وطرق عملها قطرياً ودولياً في علاقتها بالمجتمع والسوق. وقد حاول مشروع المجتمع المدني العالمي في جامعة لندن عبر عشرة أعوام من ٢٠٠٣ إلى ٢٠١٣ تجميع الباحثين من مرجعيات شتى للتفكير في تحولات

العالمية وطبقاتها وتحدياتها وآفاقها، وحرص على الاستماع إلى الرؤية الإسلامية في هذا المجال وما زال المفهوم قيد البناء وقيد مراجعة المنظومات المفاهيمية السائدة مثل الديمقراطية العالمية والحوكمة العالمية والحكومة العالمية وغيرها؛ وهذا يدفعنا إلى التفكير حول تجاوز بقاء الشغف المتزايد في حدود مقارنة الإسلام والغرب من دون أدنى عناية ببحث مفاهيم الرابطة الإيمانية والثقافية والمواطنة من منظور أمم الجنوب والشرق.

مفهوم المجال العام: بشقيه الداخلي والدولي، بناء على ما قدمه «هابرماس» من إسهام في تطوير فكرته المركزية عن «الفعل التواصلي»، وهي مساحة مهمة لتطوير رؤيتنا لدور الأمة باعتبار الفعل الدعوي في الأساس فعلاً تواصلياً، والتحاور واللغة كأداة لبناء اتفاق على ملامح الإدارة المجتمعية والسياسية، **وخلق توافق حول حلف فضول مجتمعي ومنه لحلف فضول دولي يتحدّى هيمنة الدولة القومية على النظام الدولي.**

والحق أن هذه الحزمة من المفاهيم تحتاج إلى تدقيق ونظر كي يمكن تطوير رؤيتنا للواقع عند بناء مفهوم «الأمة» في علاقته بتحولات معاني مفهوم «الناس».

ويصعب على باحث العلوم السياسية أن يتصور بناء مفهوم متماسك للأمة من دون استعراض تحوّلات عديدة مرت بها مجتمعاتنا الإسلامية بعد قرن ونصف من الاحتلال الأول ثم الكولونيالية الجديدة في ظل العولمة.

فمع أهمية تأكيد الرابط الإيماني إلا أن التأمل في تصور علاقة «أمة الدين».. «بالناس»، يبدو مركزياً للتجديد المنشود

والتغيير المأمول، وإعادة قراءة وثيقة المدينة تكشف عن تصور دقيق؛ فقد كتب رسول الله (ﷺ) كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم:

أنهم أمة واحدة من دون الناس»

ثم بعد عدة فقرات نجد..

«وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

وإن لبني الشطبية مثل ما ليهود بني عوف».

مفهوم الأمة بين المؤمنين والناس وأهل الكتاب في التصور الإسلامي مفهوم مركب الأبعاد، ودستور المدينة يصف الجماعات الدينية بأنهم أمة من الناس؛ ليُشكّل منها كياناً تعاقدياً يضم كيانات عضوية وعقائدية، أي بمعنى: الأمة السياسية، فإذا انتقلنا إلى مفهوم الناس في القرآن لنعرف أبعاده ومعانيه وجدنا

مفهوم الناس بمعنى: البشرية جمعاء. إن قرآناً يخاطب الذين لا يؤمنون برسالة محمد بآيات مثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ و﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ يجدر بمن يحمله أن يتعلم كيف يخاطب الناس أجمعين والإنسانية كلها.

خرائط الواقع وتصورات المستقبل

ثم تكون بعدها المهمة الأعظم: فهم خرائط الأمة في تحولاتها، من هجرات دولية ونشأة أقليات داخل أقطار غير إسلامية وتنامي تواجد عمالة مهاجرة لها حقوق داخل دول الأغلبية المسلمة، وظهور مظالم تستلزم تجميع الجهود على مستوى الناس من جهة العدالة الدولية والسِلم الدولي، وأثر قضايا البيئة في واقع المسلمين، وتحولات صيغ التدين وثورة تقنيات الاتصال بخيرها وشرها، وتنامي النزعات العرقية والمذهبية داخل نسيج الأمة باستحقاقات تاريخية تحتاج تسوية في ظل فهم أشمل للتوازنات الدولية، وخرائط التمدين والتخطيط الحضري وما تثمره من مشكلات عديدة في مجال الاقتصاد.

وينبغي أن نلتفت إلى أنه في ظل مساعي بناء مفهوم الأمة كأساس لوحدة إسلامية عربية أخفقت تجاربها في حقبة الستينيات في خطوة الوحدة القومية، وحتى مفهوم الدولة الإسلامية كمفهوم مركزي في الفكر الإسلامي المعاصر ثار بشأنه تنازع منذ تأسيس دولة الباكستان ثم الثورة الإيرانية ثم لجوء أنظمة عربية إلى بناء شرعية دينية لتثبيت سلطتها على أركان استبدادية محضة، ونعتها بالإسلامية.

جدل الدولة والدين والأمة والوحدة يحتاج إلى الخروج إلى آفاق جديدة من حيث السقف واستكشاف واقع جديد تشكل عبر أجيال على الأرض، ونشأت في ظله مدارس فكرية خارج الإقليم العربي أسهمت في تصور مستقبليات الأمة، لم تُترجم إلى العربية ولم نهتم بمطالعتها كإنتاج فكري للأمة عن الأمة خارج دائرة العروبة.

إن مركزية مفهوم الأمة ستظل قائمة والبحث عن سبل القيام بالخيرية ستظل هماً أساسياً على أجندة العقل المسلم، لكن وعي العالم أيضاً سيظل تحدياً يستلزم المزيد من الجهد، والتفكير والعمل.

من مفهوم العمل الشرعي إلى ساحة العمل العام الواجبات العينية والكفائية

يُعَدُّ مفهوم «العمل» أحد المفاهيم القرآنية الأساسية؛ حيث يرتبط في الاستخدام القرآني بمنظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى خاصة مفاهيم: الإيمان ـ التقوى ـ الاستخلاف ـ الابتلاء ـ الشكر، فجعلها له شرطاً من شروط الإسلام، وسبباً في الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة، كما ربط به الجزاء، وبنى التفضيل بين العباد والتفاوت في المنزلة والدرجة لديه على العمل لا على الجنس أو النسب.

وقد جعل الله للأفعال الإنسانية أحكاماً في الشريعة، فكان الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً أو وضعاً، واصطلح الأصوليون على تسمية الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الطلب أو

التخيير بالحكم التكليفي، وعلى تسمية الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الوضع الحكم الوضعي، فالحكم التكليفي مقصود به طلب فعل المكلف، أو كفُّه عن فعله، أو تخييره بين فعل شيء والكف عنه. وأما الحكم الوضعي فليس مقصوداً به تكليف أو تخيير وإنما المقصود به بيان كون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً للحكم. وينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح. ذلك أنه إذا كان طلب الفعل على وجه الإلزام كان واجباً، وإن كان اقتضاؤه ليس على وجه التحتيم والإلزام كان مندوباً، وإذا اقتضى كفّاً عن فعل فإن كان اقتضاؤه ليس على وجه الإلزام كان حراماً، وإن لم يكن على وجه الإلزام كان مكروهاً، وإذا خيّرَ الشارعُ المكلفَ بين الفعل والترك كان مباحاً.

وينقسم الواجب من جهة المطالب بأدائه إلى: واجب عيني، وواجب كفائي. فالواجب العيني هو ما طلب الشارع فعله من فرد من الأفراد المكلفين، ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر، أما الواجب الكفائي فهو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين لا من كل فرد منهم بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد أدى الواجب وسقط الإثم والحرج عن الباقي، وإن لم يقم به أي فرد من الأفراد المكلفين أثموا جميعاً بإهمال الواجب.

ويختلف الواجب الكفائي عن الواجب العيني في أن الأول هو ما طلب الشارع حصوله من جماعة المكلفين، لا من كل فرد منهم؛ لأن مقصود الشارع حصوله في الجماعة، أي إيجاد الفعل لا ابتلاء المكلف، فإذا فعله بعضٌ سقط الفرض عن الباقين؛ لأن فِعْلَ البعض يقوم مقام فعل البعض الآخر، فكان

التارك بهذا الاعتبار فاعلاً، وإذا لم يقم به أحد أَثِمَ الجميع، فالطلب في هذا الواجب مُنْصَبّ على إيجاد الفعل لا على فاعل معين، أما في الواجب العيني فالمقصود تحصيل الفعل ولكن من المكلّف.

ومن أمثلة الواجب الكفائي الجهاد والقضاء والإفتاء والتفقه في الدين وأداء الشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإيجاد الصناعات والحرف والعلوم التي تحتاج إليها الأمة وإعداد القوة بأنواعها، ونحو ذلك مما يحقق مصلحة عامة؛ لأن فروض الكفاية تهدف غالباً إلى مصلحة عامة للأمة.

إنما يأثم الجميع إذا لم يقم أحد بالواجب الكفائي؛ لأنه مطلوب من مجموع الأمة، فالقادر على الفعل عليه أن يفعل، والعاجز عنه عليه أن يحث القادر ويحمله على فعله، فإذا لم يحصل الواجب كان ذلك تقصيراً من الجميع، من القادر لأنه لم يفعله، ومن العاجز لأنه لم يحمله عليه ويحثّه.

وإذا تعين فرد لأداء الواجب الكفائي كان واجباً عينيّاً عليه، وترتبط العينية هنا بالمقصود وتحققه، فإذا لم يتحقق ذلك أضحى فرض عين على من يليه، فالمحك الأساسي لا يكمن بأي حال في الكم، فليس قيام فرد أو فئة بالغرض في حد ذاته كافياً، بل الكفائية كفائية غرض وقصد لا كفائية كمّ كما صورها بعض الفقهاء، بأن فعل الواحد يسقطها عن الجماعة، فالعبرة بالمقصود.

ويذهب بعض الفقهاء إلى أن القائم بفروض الكفاية له مزيد على القائم بفروض العين لإسقاطه الحرج عن الأمة.

ويدخل العمل السياسي في إطار الواجبات، فهو إما فرض عين كالبيعة العامة والشورى العامة، أو فرض كفاية كالجهاد والولايات العامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإذا كان تعريف «السياسة» في علم السياسة الغربي، يرتبط بمفاهيم الشعب والقانون والسلطة والمصلحة العامة والدولة، ويستبطن قيم الصراع والتكييف والحلول الوسط وتحكيم الواقع، فإن مفهوم «السياسة» في الرؤية الإسلامية التوحيدية هو القيام على الشيء بما يصلحه، وهي إصلاح الخَلْق بإرشادهم إلى الطريق المُنَجِّي في الدنيا والآخرة؛ وبذا تتسم بالعموم والشمول وتخاطب ـ كمفهوم ـ كل فرد مكلف في رسالة الإسلام بأن يرعى شؤونه ويهتم بأمر المسلمين، ويحكم بما أنزل الله وينصح لله ورسوله وأئمة المسلمين وعامتهم، وبذا يرتبط مفهوم السياسة بالتوحيد والاستخلاف والشريعة والمصلحة الشرعية والأمة، ويتكامل العمل السياسي من خلال مفهوم الواجب مع باقي مفاهيم الرؤية الإسلامية مستبطناً القيم الإسلامية وأبرزها العدل.

ويتميز هذا المفهوم عند استخدامه في التنظير والتحليل السياسي للرؤية الإسلامية مقارناً بمفهوم الحق أو حقوق الإنسان بما يأتي:

أولاً: انضباط المفهوم؛ إذ إن ارتباطه بالمفاهيم الشرعية وأحكام الشريعة، وما وضعته من ضوابط وحدود للعمل السياسي وقواعد لقياس المصالح عند تعارضها، وفق ميزان الشريعة وصلتها بالضرورة الشرعية وحدودها وضوابطها وارتباطه بمنظومة المفاهيم الإسلامية الحاكمة يحقق له الاستقرار والانضباط:

أصولاً، وطبيعة ومقاصد؛ وبذا يتميز عن مفهوم السياسة الوضعية من ناحية ارتباطه بالمصلحة العامة ونسبية تعريفها وفصله بين السياسة والأخلاق.

ثانياً: ربط العمل السياسي بالمسؤولية الفردية؛ إذ يُعَدُّ العمل السياسي واجباً شرعيّاً لا ينفك عنه أحد من الناس، إما على وجه العينية أو على وجه الكفائية، فالعمل السياسي ليس سنة ولا نافلة ولا تطوعاً، بل فريضة تتأسس على مفهوم الاستخلاف الذي هو مصدر الالتزامات الإيجابية والسلبية التي تقع على عاتق المسلم؛ حيث يجب عليه النهوض بأعباء هذه الخلافة حتى يتم له صوغ الحياة الإنسانية على عين هذه الشريعة إعلاء لكلمة الله في الأرض وإخلاصاً لله تعالى في العبودية.

وإذا كان العمل السياسي مسؤولية فردية، فإنه كذلك مسؤولية جماعية تضامنية؛ إذ يجب على الأفراد إعانة القائمين بفروض الكفايات ما تيسر لهم ذلك، وإعانة الدول التي يناط بها القيام ببعض الفروض كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض كفاية تُكلف الأمة بإقامته، فإن أقامته الدولة ـ الذي هو في حقها أوجب ـ سقط عن الفئات الأخرى، وفي حالة تقصيرها يمتد الوجوب إلى الأفراد من الأمة، فالواجب على الأمة مراقبة الحكومة وحملها على القيام بواجباتها الكفائية وتهيئة الأسباب اللازمة لأدائها، فإذا قصرت في ذلك أثمت الأمة؛ لعدم حملها الحكومة على تهيئة ما تقام به فروض الكفايات، وأثمت الحكومة لعدم قيامها بالواجب الكفائي مع القدرة، فبناء على الوحدة بين الفرد وأمته والمستمدة من معنى التوحيد فإن لكل أمة حساباً جماعيّاً عند الله إلى جانب الحساب

الفردي لكل إنسان، مما يجعل مسؤولية الأمة تقع على عاتق كل فرد من أبنائها، وشعور كل فرد بأنه محاسب عن أمته وسلوكها وأوضاعها كما يحاسب عن نفسه، يضبط غاية الاستخلاف ويحافظ على استمرارها ويربطها بالعبادة والتوحيد، ولا يخضعها للمصلحة الجماعية أو الفردية المنقطعة عن المصلحة الشرعية، ويحقق الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة.

ويختلف مفهوم «الواجب» عن مفهوم «الحق» في هذا السياق؛ حيث إن الأخير قد يمكن التنازل عنه أو عدم استخدامه، وهو ما يؤدي إلى عدم المشاركة والسلبية السياسية التي تصبح في لحظات الضعف الحضاري وعدم تحكيم شرع الله خيانة لله ورسوله (ﷺ)، فمفهوم الواجب بما يتضمنه من قيم الأمانة والمسؤولية يختلف عن مفهوم الحق في الفلسفة الوضعية. وإذا كانت الأدبيات السياسية تستخدم مفهوم الحق على الرغم مما سبق ذكره من تحفظات عليه، فإن الواقع يبرز مشكلة ما يمكن أن نطلق عليه اسم «التعسف السلبي في استخدامه الحق» بإعراض الأفراد عن المشاركة السياسية في كثير من الدول الإسلامية في ظل حكومات تعاني أزمة الشرعية؛ لذا فإن مفهوم الواجب لا يعبِّر عن رؤية إسلامية نظرية بل يصلح أساساً حركياً تعبوياً لنهضة تنموية وحضارية.

ثالثاً: درجة «الديناميكية» العالية التي يتمتع بها المفهوم؛ حيث إن الواجبات الكفائية قد تصبح واجبات عينية كما في الجهاد «فإذا لم يحصل المقصود بالمكلف صار فرضاً عينياً على كل مكلف»، وهو ما يميزه عن اعتبار أن الأحكام الشرعية قد تتغير درجاتها عند الضرورة، فيصبح الحرام واجباً، كما في

هجرة الدور بأبعاده «الستاتيكية»، بل المرأة بمفردها من دار الكفر؛ وبذا يدخل الواقع مع المصلحة الشرعية في تحديد درجة الحكم وفق الفتوى الشرعية.

كذلك يرتبط مفهوم الواجب في بعده الديناميكي بالقدرة، فالحكم التكليفي لا بد من أن يكون في مقدور المكلف واستطاعته؛ إذ لا تكليف إلا بمقدور، ويقول تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وهو ما يتلافى إشكالية صراع الأدوار في نظرية الدور.

رابعاً: تركيبية المفهوم؛ إذ إنه ليس مفهوماً اختزاليّاً جامعاً بلا تحديد، بل يميز المفهوم بين الأفراد وقدراتهم؛ فطلب الكفاية من جهة الطلب الكلي متوجه إلى الجميع، إذا قام به البعض سقط عن الجميع، أما من الناحية الجزئية ففيه تفصيل وينقسم أقساماً بل ربما يتشعب، ولكن الضابط له أن الطلب وارد على البعض، وبالتحديد على من كان في أهليته الواجب المطلوب لا على الجميع عموماً؛ وبذا تتم التفرقة بين الفئات المختلفة كلٌّ وفق أهليته، مع ما ذكرناه من عدم خلو أحد من واجب من الواجبات، ومع الأخذ في الاعتبار «القدرة»، أي إمكانية تحصيل شروط الأهلية؛ لأنها كسبية في أغلب الأحوال، وبذلك يصبح التساؤل مثلاً في بحث مسألة المرأة والعمل السياسي هو: «أي امرأة؟»، لا تعميم الأحكام بالحديث عن «المرأة» استبعاداً من الخطاب التكليفي أو إلزاماً به، وهو ما يتلافى بدوره النظرة التنميطية الغربية للفئات الاجتماعية المختلفة.

الخدمة العامة: المنطق والمجالات.. وخرائط «العموميات»

العمل إذاً يقترن بتكليف الفرد ويدور مع وقوع التكليف على الجماعة للقيام بالأمانة والشهادة والقسط والإصلاح والعمارة، فكيف إذاً نفهم فكرة المشترك والعام الكامنة في منطق العموم والمجال العام والمصلحة العامة والخدمة العامة؟

تُعرف الخدمة العامة بأنها المساهمة في أنشطة هدفها المصلحة العامة ويشارك فيها الفرد كمواطن من دون توقع عائد مادي ولا وجود مصلحة شخصية مباشرة؛ وهي خدمة تقوم على فلسفة التطوع والشعور بمسؤولية الانخراط في قضايا المجتمع وشؤونه وشجونه.

وقد اعتبر فيلسوف الإغريق أرسطو أن الخدمة العامة شرط المواطنة، فمن لم يسهم في تقديم خدمة للمواطنين في أبنية الإدارة العامة أو الحكم فقد افتقد ما يجمعه بالآخرين حول منافع عامة هي لُب فكرة الجمهورية، وبالتالي لم يَعدّه مواطناً كاملاً، وفي بعض البلدان يقوم كل المواطنين بأداء نوع ما من الخدمة العامة والتي تصبح معياراً للتقييم في الوظائف أو للفوز بمنح دراسية، أو فرصاً في التعيين في بعض المصالح، أو الترقي في الوظيفة، فضلاً عن الطلاب الذين يعتبرونها جزءاً من بناء القدرات والمهارات وتكريس معنى الولاء والانتماء. وتستبدل بعض المجتمعات الخدمة العسكرية بالخدمة العامة وتعتبرها خياراً مدنياً مناسباً حال عدم رغبة الشخص دخول الخدمة العسكرية لأسباب وظيفية أو أسرية أو دينية وثقافية.

وقد نشأ في العقود الأخيرة من القرن العشرين تقاطع بين الخدمة العامة والتنمية والعمل على بدائل في مجالات النهوض بالمجتمع، وانتقلت الخدمة العامة من مجال التطوع أو الإلزام

إلى مجال الاختيار كمجال تخصص وعمل، فقد أدركت أجيال جديدة أن التنمية ليست فقط الخطط والبرامج الاقتصادية التي تهدف إلى تحقيق نمو وسد الحاجات الأساسية وتحقيق تقدم المجتمع، بل يمكن أن تكون مجالاً للتخصص وتُدار نهضة المجتمعات من المجتمع وليس بشكل مركزي من قمة الهرم، وأن رفع مستوى العامة من الناس ونوعية الحياة التي يعيشونها هما المؤشر الحقيقي للتقدم وليست الإحصاءات المعقدة التي تخفي واقع الفروق الطبقية والجهوية وفقر الخدمات وتفاوت النصيب من الثروة والقوة.

فالتنمية التي تقودها الخطط الوطنية المركزية منذ الاستقلال أهملت الجوانب المعنوية في حياة الإنسان، واعتبر البعض مراكمة التكنولوجيا مؤشراً للنهوض، في حين أن وضوح المرجعية وتعدد البدائل ومشاركة الناس من أهم البدايات.

العموم ودلالاته

حين نتحدث عن الخدمة العامة ودورها في النهضة، فإن الخدمة العامة لا تكون سد الثغرات بل بناء القدرات وتحديد المسارات بمشاركة المواطنين في مساحات «العام»، والسؤال عن أوجه العموم وخرائطه تصبح نقطة انطلاق مهمة.

وفي العالم المعاصر سلسلة متضافرة من مساحات «العام» تتنوع علاقة المواطن بها وتتفاوت، منها:

المصلحة العامة: التي تسعى الخدمة العامة بتعريفنا السابق لتحرّيها وترشيد السلطة السياسية؛ كي لا تستأثر بتقديرها وتحتكر تقريرها.

وعلى ذلك فالخدمة العامة ليس دورها سد ثغرات تقصير الدولة ولملمة ما يتبعثر منها، بل المشاركة عبر تحديد المصلحة العامة التي تخدمها في إعادة تعريف تلك المصلحة ورسم خرائطها.

الملكية العامة: حيث إن الخدمة العامة تعني شعوراً بملكية الوطن وواجب رعايته، وهي في ذلك تدعم الحس الذي يقف وراء الحفاظ على الملكية العامة، لذلك فالخدمة العامة قد تكون أيضاً مشاركة في دعم توجهات أو التعبير عن تصورات تحافظ على الملكية العامة من التبديد في مجالات الاقتصاد والتعليم والثقافة على سبيل المثال.

المجال العام ـ الجدل العام ـ الرأي العام: فبناء المشترك بين المواطنين خارج أبنية الدولة وخارج هموم «الخاص» يستلزم وجود مجال عام آمن للأفراد، وإتاحة جدل عام حر ومفتوح لا يشوبه الاحتكار لبلورة توجهات الناس نحو المشترك بينهم من قيم ومصالح وسبل الحفاظ عليه. والخدمة العامة في مجال التثقيف والدفاع عن الحريات مثلاً قد تكون باباً مهماً لذلك.

المكان العام: فحيث لا توجد مساحات مكانية مشتركة بين الناس (تتجاوز الأسواق) لا يوجد مجال عام. ومساحات السوق والاستهلاك ليست مكاناً عاماً في سياق حديثنا بل هي مساحات ضد فكرة المجال العام لأنها تدور حول المتعة والاستهلاك المادي وليس العطاء والتشارك المعنوي.

الحياة العامة: وهي وعي المواطن بأن هناك ما هو عام في حياته يتجاوز شؤونه الفردية، ومن المهم هنا أن نؤكد أنه لا

حياة عامة من دون حياة خاصة، أي إن ميزان الخاص والعام في كل مجتمع هو الذي يحدد كلا المفهومين.

الخدمة العامة والتمكين

ليس غاية الخدمة العامة في زمن النهضة وتحدياتها الدوران في دعم أداء النظام السياسي وسياساته الاجتماعية من أسفل كما أشرنا؛ بل دعم مدنية المجتمع بالأساس، وتقوية شبكات المصلحة العامة في جذورها المجتمعية، وعلى ذلك فقد شهدت كثير من المجتمعات في منتصف القرن الماضي صحوة لشبكات المواطنين التي تتولى ملفات متنوعة وتقوم بوضع عددٍ من البدائل تحت نظر صانع القرار في عددٍ من الملفات الاجتماعية، وبدأت تلك الشبكات المواطنية في مناقشة قضايا لم يكن المجتمع يتدخل بها مثل تحديد أولويات الأمن القومي ونقاشات ملفات التسلح والحرب ومستقبل السياسات العلمية والتكنولوجية.

وعلى ذلك فالخدمة العامة باتت درعاً للمجتمع ليس فقط ضد انفراد الدولة بتحديد مسارات «العام» بل كذلك تحجيم الشركات العابرة للقارات التي لا تأخذ المصلحة العامة لكل مجتمع في الاعتبار بل مصالحها الدولية.

وقد يقول قائل إن ما سبق هو حديث عن المجتمع المدني وليس الخدمة العامة، والحق أن مفهوم المجتمع المدني ذاته يتعرض لمراجعات شديدة حيث إن سيطرة الأنظمة على التشريع وعلى المؤسسات جعل المجتمع المدني يؤدي دوراً محدداً في السياج المأذون له به، أما مفهوم الخدمة العامة الذي نسعى هنا لإعادة بنائه فيتجاوز مأسسة المجتمع المدني (ولا ينفيها) كما

يتجاوز جماعوية الحركات الاجتماعية سواء في أشكالها القديمة (الحركات الاجتماعية الأيديولوجية الضخمة المهيكلة) أو صيغها الجديدة (الحركات التي تركز على أهداف بعينها للضغط وصيغ رخوة للعضوية وآليات متنوعة للضغط).

ما نقدمه من مفهوم هنا ينصب في الحقيقة على الفعل ذاته، وعلى الذات الفاعلة، وعليه فالمفهوم ينبني على درجة أعلى من عناصر ثلاثة:

التلقائية: فالخدمة العامة ينبغي أن تكون دافعيتها الفرد ووعيه بإرادته الفردية ودورها في صياغة الإرادة العامة للناس.

الشبكية: فالخدمة العامة بمفهومها الجديد تقوم على التشبيك وليس المأسسة، وتوظيف شبكات الاتصال في إشراك عدد أكبر من المواطنين سواء في رفع الوعي أو التعبئة والحشد أو الإعلام بدوائر ومجالات الخدمة العامة من أول عناوين المناطق التي تحتاج إلى خدمات حُرمت منها، وصولاً إلى تحديد أماكن اجتماعات دولية ينبغي التظاهر أمام مقرها؛ دفاعاً عن حق أو تأكيداً لموقف.

المواطنية: أن هذا التصور يربط فاعلية المواطن لا بحيز ضيق من خطط الخدمة العامة التي كانت تقوم بها الدولة وتفرضها بل بفضاء واسع من الخيارات يجعل من غير المقبول حصر مشاركة المواطن في الشأن العام محصوراً في توقيت أو عمر أو مجال أو قضية. وتحرير مشاركة المواطن من لحظة الاستحقاق الانتخابي إلى مسار الحياة اليومية ومنها لصناعة التاريخ.

العالمية: فمع تقاطع المجالات في ظل عالم تتقارب فيه المسافات وتتقاطع الأجندات لا يمكن حماية المصلحة العامة والمجال العام وبناء تصور للمستقبل من دون الانتقال من المواطنة القومية للحس الدقيق بالهوية والانتماء خارج الحدود القومية التي رسمها الاحتلال - القديم والحديث - للفعل الفردي والجمعي، ولذلك لا غرابة أن تسمح بعض البلدان بأداء الخدمة العامة خارج حدودها في دول نامية، كما أنه ليس من المستغرب أن تتواصل روابط المواطنين عبر الحدود في جهود صياغة المصلحة العامة.. للعالم وللبشرية.

إن إعادة صياغة مفاهيم ما بعد الاستقلال التي حكمت تصوراتنا للفعل المدني والحضاري والعمراني تحتاج إلى كثير من الخيال، والمزيد من الفعل الخادم لكل ما هو عام ويعم، ونحسب أن فهم تعقد خرائط المنافع والمصالح بالمعنى الشرعي واستعادة معنى الخلافة من السلطان للإنسان هو البداية التي تفرضها تحديات الواقع، وآفاق المستقبل، وهي بداية تحتاج إلى اجتهاد ومجاهدة وإعادة صياغة الوعي بالذات الفردية والحضارية في عالم متغير.

ما قبل النهضة
منطق العمران بين التأنس والتوحش

نحتاج إلى فهم مدارات التاريخ وتحولات الاجتماع قبل أن نتحدث عن تغيير مأمول أو نهضة منشودة في واقعنا العربي والإسلامي، وإذا كان تأسيس المُلك على العصبية ومراحل صعود الدول وهبوطها هي أهم ما انشغل به الباحثون فإننا هنا

نتطلق من فكرة مركزية غابت عن البحث والتحليل، ألا وهي منطق دوران المجتمعات «بين التوحّش والتأنسّ» التي تردنا إلى ابن خلدون، وهو ما ذكره القرآن من تغير الأنفس بالإعراض عن المنهج واتّباع الهوى الذي يورث سلب النعمة، أو رفع البلاء بتغيير الأنفس وإصلاح القلوب. ويذهب هذا المقال إلى الحاجة الماسة للانتقال في التفكير في النهضة من **أولوية السياسي/ الدولة/ المؤسسي إلى مبدئية العمراني/ الإنساني/ النفسي** في فهم مفاتيح التغيير ومناط التحولات التي شهدناها ونشهدها في مجتمعاتنا العربية الراهنة، وذلك في ضوء بعض مداخل مقدمة ابن خلدون. . ثم تنظر في درس المنهج وأهمية تجديد التفكير في مداخل التغيير.

وغير بعيد عن هذا يقول ابن خلدون في مقدمته:

«اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال...».

ويلفت النظر هنا إلى أن ابن خلدون وصف حقيقة التاريخ بأنه (الاجتماع الإنساني) فهو يدلل على أن قراءته أشمل وأوسع من النظرة المعتادة للـ«تاريخ» باعتباره رصداً للأحداث السياسية أو الحروب العسكرية وسقوط الأمم أو علوّ شأنها، بقدر ما يعني في جوهره (أحوال الاجتماع الإنساني) ككل بما يطرأ على

أفراده من تغير في مبادئهم الإنسانية وأخلاقهم، وأثر ذلك على النهضة والسقوط. بما يذكرنا بحديث رسول الله (ﷺ) حين سُئل: «**أنهلك وفينا الصالحون؟. قال: نعم.. إذا كثر الخَبَث**».

وفي استخدام ابن خلدون لتعبير «التوحّش والتأنس» دقة بالغة في وصف التغيرات التي قد تطرأ على الأحوال الاجتماعية للأمم، حيث إن التمسك بالمعايير الأخلاقية هي عملية متغيرة تميل إلى الصعود والهبوط متأثرة بما يجدّ على الواقع من أحداث وظروف وليست نعتاً ثابتاً أو وصفاً لصيقاً لا يتغير لأية أمة مهما بلغت، فقد قالت اليهود ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨]، وقال الله: ﴿أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾ [المائدة: ١٨]، وقرن خيرية أي أمة بالعمل، ثم قال: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨].

وفي التاريخ أمثلة كثيرة لأمم انتكست فيها القيم الأخلاقية فانهارت حضاراتها، لذا نحتاج إلى فهم أعمق لما كان يعنيه ابن خلدون بأهمية دراسة علم الاجتماع الإنساني؛ تفادياً للصور النمطية الثابتة عن المجتمعات كأن توصف بالتمدن والحضارة على الرغم من تنامي معدلات التوحش والعنف الاجتماعي، أو توصم إحدى الشعوب بميلها إلى العبودية أو اللاأخلاقية على الرغم من تطورها وتنامي الالتزام بالفضائل الدينية والمدنية، فنسقط بذلك في مستنقع الأحكام المسبقة والعنصرية البغيضة.

كان ابن خلدون يرى ـ مثل روسو الذي جاء بعده بقرون ـ أن الخير في الإنسان مقترن بتكوينه الفطري الأول، وبنمط حياته البدائي الطبيعي، وأي بُعدٍ عن خصائص وَصِفات البراءة الأصلية

للفطرة الإنسانية في تاريخها الأول قبل تأسيس الدول والكيانات المؤسسية الهرمية يؤدي حتماً إلى إصابة الطبيعة البشرية ـ الخيّرة أساساً ـ بآفاتِ تأسيس المُلك وسكنى الحضر والبعد عن الطبيعة، ومن ثم يأتي تحوّل الطبيعة الإنسانية إلى طبيعة أنانية وتغطي الفطرة النقية طبقات من التعقيدات التي تحجبها عن أصلها وذاتها، ثم تفسد الأخلاق وتضعف القيم، وعندما تصير هذه ظاهرة في مجتمع أو حضارة فلا ينتهون عن منكر فعلوه؛ فإن التفكك والانهيار يصبح المصير المحتوم لهم.

وساهم ابن خلدون في تحليل الأخلاق في سياق نظرته إلى العمران، فربط بعضها بالمناخ والجغرافيا، وفي تفسيره لعلم النفس الاجتماعي والبنية النفسية للمجتمع تحدث عن اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان الخلق وأخلاقهم؟ فالظروف المحيطة بالإنسان تؤثر في رؤيته للقبيح والحَسَن فتُعِين الفطرة الأولى أو تخذلها، وهو أمر غفل عنه كثير من العاملين في حقل الدعوة في سياقنا المعاصر، فظنوا أن إرادة الفرد المحضة تمكنه من تغيير سلوكه، غافلين عن الشرط الموضوعي وعلاقات القوة والسلطة وتقسيم المساحات المحيطة به؛ لذا كانت غاية الإسلام تغيير الفرد بالتوازي مع تغيير أبنية القوة والسلطة وموازين الأحكام وشبكات المصالح ومعايير المكانة الاجتماعية، بخلق مساحات للمجال العام وكسر اقتران المكانة الاجتماعية بالعصبية القبلية أو الجنس أو اللون، وإعادة توزيع الثروة، وبث روح جديدة بالتآخي بعد الهجرة وتأسيس دولة مدنية على دستور سياسي وأخلاقي.

وتميّز تحليل ابن خلدون بأنه فرّق بين أمزجة البشر

وقدراتهم، لأن ذلك مدخل مهم لمعرفة قدراتهم النفسية وحدود تعاملهم مع الواقع ومداخل تغييرهم ومخاطبتهم وتفعيل وعيهم، وهو ما يتسق مع المنهج القرآني الذي خاطب أصناف الناس بأساليب شتى، والمنهج النبوي الذي راعى نفوس البشر وخصوصية الفردية في كثير من المواقف، من تنوع الإجابات على السؤال نفسه لمعرفته بحال صحابته، إلى وصفهم بصفات وسمات متنوعة لإدراكه نقاط قوة وضعف كل واحد منهم، إلى معرفة نفسية أبي سفيان في الفتح وأنه رجل يحب الفخر فمنح داره مجال الأمان، وهكذا.

يقول ابن خلدون: إن النفوس البشرية على ثلاثة أصناف: صنف قدراته تنحصر في المدارك الحسية والخيالية، وصنف يتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول للبشر لفضاء الوجدان وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية، أما النوع الثالث فهم المصطفون الذين هيأ الله لهم أرواحهم وأبدانهم لتلقي الوحي الكريم وهم الأنبياء.

كما راعى اختلاف أثر التجربة واللحظة التاريخية على منهج التفكير حين تحدث عن الأجيال والأفهام لاختلاف طرق العيش والحرف والصنائع فقال: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش.. ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ثم تزيد

أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ والتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح». فالتحولات السكانية والعمرانية وطبيعة الأعراف والتقاليد التي تنشأ تؤثر في مسارات السلوك الإنساني والاجتماعي، والوعي بالحقيقة والحقوق، وشبكات المصالح ونسيج التضامن المجتمعي، وتغير سياقات الفعل وحدوده، فالأبعاد المتعلقة بالمكان وبالمساحات وما ينبثق عنها من أحوال وعادات مهمة في فهم سبل التغيير والنهضة ومداخلهما، وكيفية استعادة القيم الفطرية والخيرية في مواجهة منظومات العيش في الحضر وغلبة المادية والنفعية.

ومن هنا كان الوقوف على ما قد يشمله مفهوم «**التعقيد المؤسسي**» بعلم الاجتماع والعمران من ظواهر، والتمييز بين الريف والحضر والبادية في مناهج التغيير، وفهم الثقافة المحلية والمكانية كمفتاح للتعامل مع تفاصيلها الساكنة في الحياة اليومية، وفي إطارها يتم التراوح بين الإنسانية والتوحش، أو الخيرية الفطرية والجاهلية.

فقد رأى ابن خلدون مثلاً أن «أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم، والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم، والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة ولا ينفر لهم صيد فهم غازون

آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال تنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال...» ويستكمل: «إن معاناة أهل الحضر للأحكام [أي الخضوع لحكم مؤسسي] مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم».

والقراءة المتأنية لابن خلدون تكشف عن فهم عميق للسنن ولمعنى الدورات التاريخية، وتكشف عن جوهر التحدي الذي يواجهه الإنسان في هذا العالم، فالعصبية تسير نحو الملك وتأسيس الدولة والانتقال من البداوة للحضر وبها تقوم النهضة، لكن هذه في ذاتها تنزع عن الإنسان خصال الفطرة الأولى الرابطة بالكون الطبيعي، وتضع بينه وبين العالم الواسع ونفسه التي بين جنبيه الحواجز والعوائق وتغير النفوس والطباع، وهذا هو التعبير الواضح عن الاغتراب كظاهرة تقترن بعملية التحضر التي لا يمكن وقفها أو تعويقها، ومن هنا كان الدين هو العاصم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي الروافع التي تحمي من السقوط في الزلل وتعين على الحق والصبر عليه. هذه الجدلية الدائرة عبر الحياة الإنسانية والتواريخ البشرية بين شروط النهضة وعوامل السقوط هي الكدح الذي وصفه القرآن، وهي السعي الذي كتبه الله على بني آدم أفراداً وجماعات.

وهو يدرك المادي لكنه يقرنه بالأخلاقي، ويدرك صلتهما بالسياسي وموازين السلطة: فيقول: «النسب متوقف على الخصال، وكأن شرف النسب يحدده شرف المروءة والأخلاق المتواترة في العوائل، لا الأعراق المتوارثة في القبائل، وعليه يكون مناط الحكم والاحتكام فيها، ولو كان شرف النسب بحد السيف لأصبح (حكم المتغلب) لا غير». وهو ما يذكرنا بحوار

سقراط عن العدالة في الكتاب الأول من جمهورية أفلاطون، أن العدل ليس حكم القوي بل هو دور من يحكم في رعاية مصالح العباد، لكن ابن خلدون أدرك أن القوة وحدها لا تصلح، وأن الواقع النفسي والاجتماعي هو الأساس، وفي ذلك يخالف الفارابي الذي قرن المدينة الفاضلة بطبيعة الرئاسة فيها وشبه الرئيس في الدولة بالخالق في الكون القائم على رعاية العالم، وهو تشبيه يدفع إلى تركز فكرة الإصلاح في رأس الهرم ويخلق منظومة تراتبية في حين أن التصور الإسلامي عند ابن خلدون أكثر حيوية وفعالية ويستوعب دوائر الاجتماع ومنطق العمران الذي أنتج نظم الحكم وسبل التغيير الممكنة نحو التجديد والنهضة.

يمكننا أن نسرد كثيراً من الأفكار والاقتباسات من عالم الفلسفة الإسلامية وكتابات الشوامخ من علماء القرون وفقهاء التراث، لكن الأهم هنا في استعادة الوعي بالبعد الإنساني والاجتماعي في التجديد والنهضة هو أمران:

أولاً: استيعاب التاريخ في حركته ومنطقه وليس في أحداثه ومحاكاتها، وفهم تاريخ العالم وسنن الله في الأنفس واستعادة الوعي بالبشرية، فالعقل العربي بقي لعقود طويلة في أسر تصورات نظرية بالغة العمومية عن النهضة، وانفرد المفكرون والمصلحون بالحديث عن النهضة، في حين انشغل الخبراء في المجالات المختلفة بالعمل في مواجهة الهيمنة الغربية على العقل العلمي. ونظراً لأن الجدل حول العلوم الطبيعية يقل فيه البُعد الحضاري ويغلب بُعد التسابق إلى الأحدث من الاكتشافات والنظريات العلمية، فقد بقي الجدل الفكري «أيديولوجياً» وليس عمرانياً بدرجة كبيرة.

ويكاد المطالع كتابات المفكرين العرب في القرن الماضي بطوله لا يجد حديثاً عن نماذج النهضة غير العربية، فقد نظر الناس تحت أقدامهم ثم نظروا لأوروبا الاستعمارية بعد صدمة الإمبريالية، وكفى.

لذا سيكون من المهم التوجه شرقاً وجنوباً للبحث في نماذج متنوعة من التنمية والنهضة وتصورات للعلاقة بين السياسي والاقتصادي، والدولي والقومي، والدولة والمجتمع الغائب؛ لنستقي دروساً ونتعلم كيف نهضت بعض النماذج وتعثرت نماذج أخرى، وتراوحت ثالثة بين هذا وذاك.

ولعل البدء يكون بمحاور هي:

الأول: البناء الفكري الذي سيكون نقطة بداية جيدة فلا يوجد نموذج للنهضة يمكن أن يستغني عن رؤية واضحة للهدف والغاية، ولا للمنطلق والإرث الحضاري، **الثاني**: هو الدور الفاعل للقيادة الفردية والجماعية والشعبية المحلية، **الثالث**: هو تنوع صيغ علاقة الدولة بالمجتمع، وأخيراً علاقة مشروع النهضة بالسياق الدولي وتحديات الهيمنة وبناء التحالفات.

ثانياً: الموسوعية والبينية العلمية، فلم يعد يكفي أن يكتب مفكر أو فقيه في النهضة، بل صارت العلوم والخلفيات المتنوعة العلمية والشرعية والاجتماعية واللغوية والتاريخية والقانونية والجغرافية والاستراتيجية كلها ضرورية؛ كي يتم نسج رؤية متكاملة ومعقّدة للنهضة ومساراتها ومستوياتها، وإلا اختلت الأولويات وتعارضت المسارات، ولنا في التحوّلات الأخيرة في العالم العربي دليل على مشقة السبيل وحتمية التكامل والاجتهاد الجماعي.

وبالنظر إلى ماهية «علم العمران» عند ابن خلدون نجده مختلفاً عما يُعرف حالياً بـ«علم الاجتماع»، ونجد أن لفظة العمران أشمل وأوسع لاحتواء المعنى الإنساني المقصود، الذي يشمل في سياقاته الزمانية والمكانية المختلفة التعرف إلى أنماط مختلفة من كلٍ من التعامل والتفكير والمبادئ والعادات والملك والسلطة، أو حتى ما قد يصيب الفرد والجماعة من آفات نفسية، بدنية أو أخلاقية، تختلف كلها باختلاف المجتمعات والشعوب محل الدراسة.

لذا تطرق ابن خلدون إلى فكرة «تأسيس العلم»، ففي البدايات ينفتح العقل على معارف شتى ثم يبدأ من بعد في تصنيف فروعها وتخصيص مذاهبها إلى موضوعات، لكلٍ منها أدواته ومناهجه... ثم العودة إلى المعرفة الموسوعية.

* * *

إن «التاريخ» في ذاته هو وعاء احتوى تجارب وتفسيرات البشر في «الأزمنة» و«الأمكنة» المختلفة، ومن هنا تنبع أهميته.

وهنا تتجلّى قيمتا «السّير» و«النظر» اللذان يعدان من لوازم «الوعي».. وعندما نتكلّم عن «الوعي» فإننا لا نعني «المعرفة»، لكن نعني «التّنبه» و«الإدراك» لهذه المستويات المفسرة للتاريخ.

بقي أن نؤكد أن هذا المنهج في التعامل مع التاريخ هو اعتبار النفس الإنسانية والذات الفاعلة هي المحرك له، والشروط الموضوعية سياق لازم، ولأن هذا الفهم من لوازم الاستخلاف وبناء النهضة، فهو ضرورة دينية إذن. لأن مهمة الإنسان الإصلاح في هذه الأرض، ودفع الباطل فيها وإقامة الحق، وهذا

لا يمكن أن يتم حتى نجمع بين النظر في الوحي (الكتاب المسطور) والعقل (الذي محله قلب يقرأ بسم الله) وسنن الكون (كتاب الله المنظور أو المنشور وسنن الآفاق)، وذلك كله في أثناء «سير» و«سعي» متجددين للحفاظ على الفطرية واستعادة الخيرية للفرد والأمة، ودفع البغي وإفشاء السلام، وإقامة موازين العدل، وحفظ قيم التمدن الإسلامي؛ لتتحقق النهضة.

عن العمران والبشرية: بين التفكير.. والتدبير

العمران تصور لخرائط الحياة اليومية في تراكمها التاريخي وما ينتج من ذلك من تحولات إنسانية وبشرية، وهو ليس تصورات عن العمارة منفكة عن الحق في الأرض والسكن وترتيب المساحات والحدود بين الخاص والعام، والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهو أجسادنا في صيغ تفاعلها مع الحيّز المكاني، وهو تصور للعالم وموقع فيه ومساحات الفراغ وفضاءات التواصل، العمران احترام لتواريخ الأماكن والبشر حين ترتحل وحين تستقر وهو أزمنة متجاورة تمنح الحياة طبقات من الطقوس والشعائر والجماليات يصعب فصلها وفصمها، إنه بنيان المعارف ومساحات الزخارف. والعمران مدن تمنح الأمن الإنساني والحياة الكريمة، وليس أسواقاً تتيح الاستهلاك فقط. العمران رسم البشرية لأحلامها وبحثها عن الصيغ المتنوعة لتجلياتها في الزمن والمكان وتفاعلها مع الأكوان والألوان والأصوات، إنه منطق للسلطة يقوم على الرعاية وتحقيق الكفاية وهو بصمة الحضارة على الروح قبل أن تكون آثارها في المساكن، وهو دوائر عدل وساحات براح وجسد اجتماعي يتمدد ويتجدد، إنه عِبَر وبصائر ونظر وفضائل.

أسئلة المدن ومستقبل الأمة

الحديث عن العمران له مداخل شتى. فلسفية: في جدل المدينة والبداوة، واجتماعية: في علم الاجتماع الإنساني وصيغة المدينة مقابل الريف، وسياسية: في الحديث عن المدني مقابل العسكري كمنطق للمدينة منذ جدل أثينا وإسبرطة حتى أدبيات العلاقات المدنية ـ العسكرية المعاصرة، وفلسفة الدولة الحديثة التي ترسم حدود العمران وطبيعته ومقاصده.

في البدء نحتاج إلى أن نفهم علاقة العمران بعمارة الأرض، وكيف أن الأرضية التي يقف عليها العمران كمفهوم حضاري مركب قد تكون أرضية النهضة أو ساحة الصراعات.

وتتبّع لفظ الأرض في القرآن يحملنا إلى معانٍ مهمة في فهم أن دلالة الأرض تتجاوز ماديتها إلى رمزيتها، ودورها في مفهوم الاستخلاف الإنساني، والتنازع على الحكم وبسط السيطرة وغيرها وهو يقترن بنشأة الإنسان وبالعمارة وبالتمكين، وبالقداسة، وبالوراثة وبالملك.

وما يلفت القارئ إلى الفقه الإسلامي هذا الوعي بحق الإنسان في الأرض وكونها المادة الخام المشتركة للعمران، ومن هنا إحياء الأرض الموات وتشبيه القوم الظالمين بأنهم قوم بور، وحفظ حقوق الملكية وتنمية معاني التزكية والنماء.

بل يتم تشبيه الكلمة الطيبة بالنبات الذي يثمر وتتكرر هذه الصورة في كثير من الآيات التي تربط الوجود الإنساني بأرض الله؛ استقراراً وهجرة ونفياً وفتحاً.

في رسالة الإسلام كان للأرض مكانها في التشريع

للمساحات والحقوق، بداية من فقه الزكاة، وتنظيم ما في الأرض وما فوقها وما تحتها، ودفعت حركة الفتوح لتمييز الفقه بين مجالاتها من دار إسلام ودار كفر ودار عهد.

كانت الأرض دوماً المساحة والمجال للتشريع والتفعيل. عمارة المكان وعمارة الأنفس والوجدان سارا بالتوازي من أجل تحقيق نموذج عمران.

والفقه الإسلامي لا يتحدث عن العمران إجمالاً، بل يفصله تفصيلاً يُذهل المتجول في كتب الفقه ويلفت الباحث الاجتماعي الذي يستعرض كيف تخيل الفقه العمران ثم كيف أدار حياة الناس بالشريعة الغراء.

مركزية الإنسان في الفقه واضحة لكن هذه المركزية تنفتح على النبات والماء؛ حفظاً للتوازن البيئي وتيسير سبل العيش، ولعل كتاب جميل عبد القادر أكبر **عمارة الأرض في الإسلام** من الكتب المتميزة في هذا المجال، فهو يستعرض الفقه الإسلامي ورؤيته للمسؤولية عن المعمورة، والحفاظ على الثروات للانتفاع العام وللأجيال القادمة، وتنظيم الملكية والإحياء للأرض والارتفاق الذي هو العمود الفقري لنمو العمران الإنساني بالمعنى الحضاري وليس المعمار كحجر فقط، أي رباعية البشر والشجر والحجر والماء في تفاعلها المستمر.

الارتفاق هو ما يستوقفنا هنا لعمق اقترانه بالعمران وعمارة الأرض، بالمعنى العميق والأخلاقي، فالاشتراك في المكان يرتب واجبات على صاحب الأرض الزراعية أو العقارية لإتاحة الحقوق المشتركة كافة مع الآخرين بدءاً من عدم حجب الشمس

مروراً بإتاحة مرور الماء والقنوات والممرات العامة، وصولاً إلى حق الشفعة والجيرة بما يحفظ المنظومة الأخلاقية.

في كتابه يستعرض كيف حدث نمو المدن، ترسيمها الجديد وتخطيطها، النظم المتنوعة للتشريع، والقرض العقاريْن، واختلال موازين العدالة بقوة السلطان، واستعادة الفقه بشكل اجتهادي ومتجدد لمنطق العمران.

التفاصيل في التعامل مع الأرض فارقة في العمران الذي ينشأ والمساحات التي تنفصم أو تتصل، وروح المجتمع التي تسكن الأرض، واستحقاقات الإنسانية في حدها الأدنى، وحق الله من قبل ومن بعد.

* * *

الأرض إذاً عنصر مركزي في العمران يمكن النظر إليها كـ: معطى مادي ـ ثروة ـ مساحة سلطة ـ مساحة تفاعل مدني ـ وبذلك نقترب من المكان بمداخل: العقيدة والتوحيد ـ الموازين والتشريع ـ الفلسفة والأخلاق ـ الاجتماع ـ الاقتصاد ـ الوجدانيات ـ الجماليات ـ اللغويات (التصوير والتعبير والتفسير).

والحق أن فهم المدن الإسلامية ونظامها والفقه ومناهجه في التعامل مع تفاصيل الحياة العمرانية فيها لا ينفك عن اجتهاد لازم في نقل هذا التراث إلى واقعنا الراهن لنحيي به بلدة ميتة خلت من روحها الحضارية نتيجة موجات التغريب ثم الاحتلال ثم الهيمنة الاقتصادية والعولمة الرأسمالية. إذا كان مجال الحداثة العلمانية المركزي هو تغيير خرائط العالم وتأسيس المدن

الصناعية؛ فأين الجدل حول المدن الإسلامية اليوم في ثوب العالمية الذي ارتدته فوق طبقات تاريخها العمراني، وكيف يمكن استعادة إنسانيتها وإسلاميتها في ظلّ مركزية مدن التحديث التي يصفها نقادها من علماء الاجتماع الغربيين بأنها معادية للتجمع الإنساني والتراحم والتكافل من خلال أدوات فصل المساحات وخلق المسافات ودوران الحياة حول مواقيت للعمل وتحديد لوقت الفراغ يتوازى مع الإنتاج لا مع فلسفة العبادة، وينتظم حول الاستهلاك لا حول الفعل الاجتماعي والمحتوى الإنساني للحياة اليومية؟

وكيف يمكن تصور المواطنة ودعم تصورات النهضة المتنوعة أصلاً وفرعاً من دون إعادة تأسيس فقه لحركة الكتل البشرية في المساحات وقيمها الاجتماعية وتواصلها المتحرك من خلال الهجرة للعمل أو الهجرة القسرية أو حتى السياحة الطوعية بما يرفع التواصل الثقافي والإنساني من خلال مراجعة التشريعات المنظمة للاستقرار العمراني ـ السكني؛ ليكون إنسانياً في مدنٍ صارت بلا هوية،غلب فيها «شهود المنافع» على «تعظيم الشعائر»؟

كيف يمكن بناء تحالفات إنسانية عابرة للعالم مع التوجهات الإنسانية ضد هيمنة اقتصاد السوق ما وراء رفض الفائدة البنكية وباتجاه رؤية إسلامية لعلاقة النظام الاقتصادي الإسلامي بالبيئة، وحماية حقوق العمال واحترام التراث المعماري والنقابية الدولية، ومكافحة حرمان الأطفال من طفولتهم بالعمل المبكر ومن أمهاتهم بعمل الأمهات الذي يمليه واقع الفقر المتنامي في المدن؟

كيف يمكن تفعيل شبكات الرحمة الإنسانية الإسلامية لمقاومة الكوارث وحل النزاعات المسلحة؛ ومن كان أوْلى بأفكار أطباء بلا حدود والرقابة الإنسانية العالمية على أوضاع حقوق الإنسان؛ نحن أم غيرنا؟ أم كنا منشغلين في أثناء تأسيس تلك الجهود بجدل فرعي ضيّع الأركان؟

كيف يمكن توليد رؤى للجمال في زمن القبح؛ وثقافة للسلام في مناطق النزاع؟ كيف نعين الناس على ألا يدخلوا في دائرة العنف المتجاوز لـ«حدود» الجهاد، ونرد بعضنا بعضاً إلى تلك المعاني والقيم والحدود بدلاً من المزايدة بدماء الأبرياء منا ومن غيرنا بما لا يحقق مصلحة منشودة أو منفعة مرجوة وكيف نواجه النوازل؟ وكيف نحمي الخصوصيات الفردية في مواجهة اجتياح هيمنة حياة المدينة والتكنولوجيا السائدة فيها؟

المكان والمدن والعمارة وسائط بناء النهضة، والأمكنة تحتاج في بلداننا إلى إعادة تأسيس معرفي وعملي.

العمران.. والحيّز.. والجسد

وإذا كانت الأرض مجال العمران؛ فغاية العمران هي الحياة الطيبة والإنسانية للفرد وللجماعة.

لذلك فالعمران، مثل العمارة، لا ينفك عن تصورات الجسد وعلاقته بالمكان وبالسلطة.

الحق في السكن والتأمين الصحي، التلوث، ملكية المساحة مقابل الفراغ العام المشترك، حيز السجن ومجال العقوبة، حدود الوطن والمساحات العازلة، كلها مساحات يتحرك فيها الجسد.

الحيِّز لا يمكن فهمه إلا من خلال علاقة الجسد به، والعمران الذي يحافظ على جودة الحياة الإنسانية هو الذي يحترم هذا الجسد حين يجب أن يتحرك بحرية، ويمنح هذا الجسد الخصوصية في شؤونه من خلال التخطيط العمراني ومواصفات البناء الإنساني والتشريع الذي يحفظ الجسد ويحفظ مجاله الحيوي من الاعتساف والانتهاك.

العمران يتأسس على مقاصد حفظ النفس، وهذا المعنى معقد وعميق، يبدأ من نوعية الحياة التي يحظى بها جسد الإنسان في ظلّه على مستوى الضروريات والتحسينيات والكماليات، من الأمن إلى الخدمات العامة، وصولاً إلى الحق في البيئة النظيفة والحق في الجمال؛ لأن القيح يستلب النفس ويهوي بها ويفسد نقاءها وخيريتها.

تخطيط المدن غاياته تنظيم الحركة وضبطها وتحديد المسارات وسهولة الانتقال، والأصل فيه أن يجعل حياة الساكن في المدينة سهلة، فالمدينة يُنظر إليها باعتبارها الأسهل عيشاً للفرد والأكثر تنظيماً لحركة الجماعة.

لكن المدينة في تعاملها مع الجسد الإنساني في العصر الحديث باتت تنظر إليه نظرة وظيفية، وصار السوق هو المحرك، وسعياً للتكسب منه شهدت كثير من المدن هجرات جماعية من الريف إلى المركز المديني الصناعي، فتنامت أحزمة الإسكان غير الرسمي والعشوائيات حول المدن، وتلاصقت الأجساد، وعجزت الخدمات العامة عن سد الاحتياجات، وارتبك التخطيط، وتكدست الحركة ففقد الجسد ميزة الانتقال السهل وحرية الحركة الواسعة، فلم يعد كثير من المدن المركزية في

العالم اليوم يقدم نموذجاً عمرانياً ملائماً للعيش الكريم، وغلبت أولوية حركة رأس المال على نوعية الحياة الكريمة التي تكفلها للناس.

والجسد في نظريات الاجتماع ومنظور العمران فردي وجماعي، العمران في صورته المثلى هو الذي يحفظ للجسد الفردي كرامته وحقوقه ويدمجه مع تصور عام للجسد السياسي، وهو حين يفعل ذلك يحترم التنوع داخل الجماعة الواحدة وبين الجماعات المختلفة التي تحيا في مساحة وحيز مشترك على الرغم من اختلاف فضاءات الهوية.

درجة «تمدن» المجتمع تنبع من الإدارة الناجحة لهذه العلاقة بين الفردي والجمعي والمشترك والمختلف، والجسد في ذلك كله هو الفاعل المتحرك.

سنجد مفردات تصف هذا الجسد في حضوره الاجتماعي في حقول العلوم الإنسانية، منها المواطنة التي ترصد العلاقة بين الجسد الفردي وجسد الدولة، ومفهوم الفاعل الذي يتناول السلوك الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للفرد، ومفهوم الذات الفاعلة الذي يدرج البعد الثقافي والسرد الذاتي لعلاقة الفرد بالمحيط المادي وعلاقاته التعاونية والصراعية.

النظريات اللغوية أيضاً بدأت بدخول ساحة الجدل حول مركزية الإنسان/الفرد في العمران... ليس فقط كـ«مستهلك» لحيز المدينة بل كـ«منتج» لمعناها الكامن وراء مبناها، وهو المعنى القابل للتأويل وإعادة التفسير طول الوقت ليس فقط من خلال حكايات أو «سرديات» الأفراد عن مدينتهم أدباً وشعراً

وتعبيراً وأمثالاً شعبية، كما أن الفرد يتحدى التخطيط الذي أنشئت عليه المدن طول الوقت حين يستهلك المساحات ويصبغها بألوان مختلفة، وليس يغيب عنا كيف يحتل البعض المساحات الممنوعة بأنشطة تجارية هامشية، ويعتصم البعض الآخر بالأنشطة الاحتجاجية ليعيدوا بناء تصوراتهم عن المكان والسلطة والقانون. وبذلك يغير حضور الجسدَيْن الفردي والجمعي خريطة القوة التي أنتجت خريطة المساحات.

الفرد أيضاً هو مدار تمييز المجالات بين سياسي واجتماعي، على الرغم من أن علاقات القوة تسري فيها كلها، ومساحات الأفراد في اجتماعهم الطوعي (خارج الاجتماع الطبيعي في الأسرة والقبيلة) هي ساحات «المجتمع المدني»، ومدنيته تقابل «عسكرة الدولة» التي تستأثر في نموذج الدولة الحديثة بكل أدوات القوة. الإرادة الفردية للجسد غير المسلح في صيغ التعاون النقابي أو التطوعي أو الدفاعي/الحقوقي وغيرها.

وترتبط الأخلاق المدنية كمنظومة قيمية ليس فقط بفلسفة العمران بل أيضاً بالكثافة السكانية، فحرمان الإنسان من المساحة وضيق المسافات بين البشر من الأمور التي تؤدي إلى الاغتراب وتفكك النسيج الاجتماعي الحاضن للقيم. الأخلاق المدنية لا تنفك عن السياسات السكانية ولا أنماط العيش والإسكان، وهو ما يزيد من درجة العنف واللجوء إلى القوة في التنازع. وفي هذا كلام يطول في قدرة القانون على إدارة العلاقات الاجتماعية في ظل تراجع الاتفاق حول النظام العام وضعف شرعية السياسات الاقتصادية، فيبرز الفرد هنا من خلال

النقاش الجاري في العلوم الاجتماعية باستدعائه الزمن اليومي في حركته مقابل الأزمنة الطويلة التي يفكر بها منطق التخطيط العمراني والأنساق المعمارية، ويغدو سلوك الفرد وما يحدثه من أثر جماعي تراكمي في تحدّيه لفكرة النسق والنظام وخروجه عليها إن لم تحقق احتياجاته متناً موازياً لمتن العمران الأصلي، إما أن يتناغما أو يتنافرا فتنشأ الصراعات المجتمعية وصولاً إلى الحروب الأهلية.

لا يمكن إذا تجاهل أبعاد الجسدْين الفردي والجمعي في تفاعلهما مع الجسد السياسي في فهم تحولات العمران، وبالتالي في مناهج الإصلاح الحضاري.

وكل باب الارتفاقات في كتب الفقه يصب في هذه المعاني.

عمران الفطرة.. وفطرة العمران

التفت علماء الأمة إلى اقتران العمران في التصور الإسلامي بالفطرة، ومن النصوص المهمة في هذا المجال ما كتبه شاه ولي الله الدهلوي في كتابه **حجة الله البالغة** تحت عنوان: «سياسة المدينة»، فهو يرى سياسة المدينة هي الحكمة الباحثة عن كيفية حفظ الربط الواقع بين أهل المدينة، وكان يعني بالمدينة جماعة متقاربة تجري بينهم المعاملات وهم أهل منازل شتى. والأصل في ذلك أن المدينة شخص واحد من جهة ذلك الربط، مركب من أجزاء، وكل مركب يمكن أن يلحقه خلل في مادته أو صورته.

كما يربط الدهلوي بين سُكنى المدن والسعادة، والحفاظ

على الفطرة السوية من خلال سياستها. فيقول في باب الحُجُب المانعة من ظهور الفطرة: «اعلم أن معظم الحجب ثلاثة: حجاب الطبع وحجاب الرسم وحجاب سوء المعرفة»، وحجاب الطبع عنده هو الأحوال الطبيعية وشغلها للإنسان، وحجاب الرسم وهو العقل وفهم منطق الاجتماع والعمران، وحجاب سوء المعرفة لما هو وراء الواقع الطبيعي والنظر العقلي أي فهم منطق الكون وموقع الإنسان منه.

ونجد أثراً من هذا التقسيم عند ابن خلدون سلفاً في مراتب علاقة الناس بالمادة والمعايش، ثم النظر العقلي والسياسة السلطانية ثم معرفة الوحي والسياسة الشرعية لكن الدهلوي يزيد في التفصيل في «فن آداب المعاش وباب تدبير المنزل ـ وباب فن المعاملات ـ وباب سياسة المدينة».

والشاهد أن ربط سياسات المدن بالفطرة ورعايتها أمر قام عليه فقه المعاملات والارتفاقات وكان فهمه لدى الفقهاء عميق ودقيق، ربما يتجاوز كثيراً من كتابات علم اجتماع المدن اليوم.

وبالمقابل في الفكر الغربي يرسم المفكر الفرنسي جان جاك روسو في كتابه عن العقد الاجتماعي صورة لحالة الطبيعة الأولى التي اخترعها المفكرون في أوروبا كتصور افتراضي عن نشأة الدولة هروباً من هيمنة فكرة الحق الإلهي للملوك في الحكم، فأراد روسو أن يرسم صورة منبتة الصلة بالنص الديني في حكايته عن نشأة المجتمع السياسي في قصص الأنبياء في التوارة والإنجيل، فقد كانت الفكرة العلمانية مسيطرة آنذاك قبل أن تندلع الثورة الفرنسية. قال روسو: إن الإنسان كان سعيداً في حالة الطبيعة لا يدرك معنى الثروة والملكية ويعيش في سلام مع

الطبيعة وإن الدخول في عقد اجتماعي مع الآخرين ومع السلطة الحاكمة التي يقيمها هذا العقد كان أمراً حتمياً لتنظيم أدوات القوة وضمان نشأة السلطة لكن لا داعي لتحويل ذلك لمثالية وأسطورة كبرى؛ فالإنسان ولد حراً وهو الآن في ظل هذه المدنية مكبل بالقيود، والأمن الذي من أجله ضحى بانطلاقه من دون قيود في حرية مطلقة لم يتوفر له بالقدر الذي يريد، ومن هنا فكرته عن الاغتراب، وكذلك ـ وهو الأهم ـ حديثه في كتابه **عقيدة قس من جبال السافوا** عن دين بسيط يحقق التوازن بين العقل والوجدان، وترجمة الكتاب إلى اللغة العربية التي قام بها عبد الله العروي حملت عنواناً عبقرياً: **دين الفطرة**.

المهم في هذه الأفكار التي نحتاج إلى أن نقرأ منطلقاتها السياسية والدينية المتنوعة هو أن رحلة التاريخ السياسي هي رحلة أجسادنا في تفاعلها ـ أو صراعها ـ مع السلطة في مساحات المدن ونماذج العمران، تريد السلطة أن تهيمن على أجسادنا لتبني «الجسد السياسي» أي الكيان المتخيَّل لأمة.

وليس الجسد مركز الوجود لكنه أحد الأبعاد المهمة والمكونات الرئيسة للفرد، وللوجود الإنساني مقومات متعددة وطبقات غنية متراكبة، لذا ففي المقابل لما سبق ذكره حين يغدو الجسد الفردي هو الهاجس الأكبر ومدار تشكيل رؤية الفرد عن نفسه ورؤية المجتمع عن الإنسان يتم اختزال الوجود الإنساني في بعده المادي الظاهر، وتتوارى الأبعاد الباطنة النفسية والروحية والفكرية والمجتمعية، ويصبح تصورنا عن الإنسان هو ما سمّاه البعض «الإنسان ذو البعد الواحد»، وفي هذه الحالة يتجلّى هذا في ترتيبات اجتماعية وطقوس يومية للاحتفاء بالجسد

وفي الغالب وضعه في قوالب وصور نمطية، يستوي في ذلك الوَلَع بكشفه، وثقافة العري، وتجارة الجسد، وحمى جراحات التجميل، والمبالغة في الاعتناء بتفاصيله إلى حد الجنون، والاهتمام «بالرسائل التي يرسلها الجسد»؛ لأنه يصير المعبِّر الوحيد عن الشخصية، وبدلاً من أن تكون لغة الجسد واسطة تدعم اللغة المنطوقة تصبح هي اللغة شبه الوحيدة، ويتوارى المجاز وتتم تنحية الخيال لأنه كما يقول الغربيون: «ما تراه هو ما ستحصل عليه»؛ لذا يصبح المشهد الاجتماعي مشهد «ثقافة الاستعراض» بالأساس. والغريب أن يحدث هذا في مجال القيم الأخلاقية والدينية، فيصبح الجسد أيضاً في هذه الثقافة الدينية مركزياً، وفي مقابل التعرية والكشف يكون الاهتمام الزائد بالتغطية والحجب، ويسري هذا على أجساد الرجال والنساء على حد سواء، وبدلاً من أن يكون الجسد معبراً وجسراً للروح يصبح هو التعبير المركزي عنها بما يختزل ويسطح كثيراً من المعاني العميقة، ويحوّل الرمز إلى مركز، فلا تتحقق مقاصد الشرع بل تتعرض للتآكل، ويصبح الظاهر أهم من الباطن، والشكل أهم بكثير من المضمون، وعندها يبدأ بنيان العمران في التآكل وإن على أجل بعيد.

وكما أن الجسد يظل في كل الأحوال والدوائر محكوماً بعنصر الزمن، فإن الجسد الاجتماعي أيضاً يصيبه ما يصيب الإنسان من هِرم، وفي ذلك نظريات صعود الحضارات وهبوطها في كل الفلسفات القديمة والمعاصرة.

ولنتدبر صلة العمران بالظلم والعدل في قوله تعالى:

﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ

كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: ٤٥].

والمعنى يحتاج إلى تفصيل لا يتسع له المجال، تكفي الإشارة إلى اقتران ترتيبات السكنى والمساكن وارتباطها بالعدل والظلم في ظل تمايز مساكن الطبقات المختلفة في المجتمع وحرصها على وضع الأسوار والحدود والسدود بدلاً من فتح الجسور وتواصل الدوائر وبناء النظام العام.

المعمورة الفاضلة

والحديث عن العمران لم ينفصل في التراث الإسلامي عن تصور الكون والأرض كمجال للإنسانية والبشرية، فالعمران يقدم تصوراً للحياة الطيبة وهو نموذج للشهادة على العالمين، لكنه أيضاً نموذج مفتوح على العالم «يتعارف» معه، ويحترم تنوعه، ولعل فكر الفارابي هو النموذج الأمثل لهذه الرؤية الشاملة التي ترى العمران على مجال المعمورة وتميز صيغ المدينة الفاضلة والمدينة غير الفاضلة.

تعتبر المعمورة الفاضلة أو الدولة العالمية أعلى أشكال الاجتماع الإنساني عند الفارابي، وقارن بين البناء الفكري والبناء السياسي على نحو بدت معه فلسفته السياسية كفلسفة ذات نزعة عالمية؛ فالله قيوم على الوجود بوصفه رباً للعالمين، والرئيس على رأس البناء السياسي كحاكم للمدينة الفاضلة، ومن ثَم يوجد انسجام تام بين رؤيته السياسية والدينية وفلسفته الأخلاقية، وهو بذلك تجاوز الفكر اليوناني الذي كان يرى نفسه الأسمى في المدنية، في حين كان العمران عند الفارابي يمتد لصالح «المعمورة الفاضلة».

رؤية الفارابي للعالمية تختلف عن رؤية الرواقيين في الفلسفة اليونانية؛ لأنه ارتقى بعد مفهومهم للقانون الطبيعي إلى معاني التوحيد، فصارت طبيعية القوانين مرتبطة بالفطرة وبالشريعة، وليس بالطبيعة كمادة أو كمفهوم كوني سقفه العالم فحسب.

السعادة في الدنيا والآخرة كانت غاية المدينة ثم المعمورة الفاضلة في التصور الإسلامي، لم ينفصلا قط، وهو ما يميز مفهوم السعادة في الفلسفة الإسلامية، ويصوغ رؤيتها للعمران، ابن خلدون أوضح ذلك بجلاء، وميّز لذلك مهمة ودور العلماء.

والفارابي ينتقل من الفرد إلى المجتمع على جسر مدني هو الضرورة الاجتماعية، و«لا ينال الإنسان الكمال ـ الذي لأجله جُعلت الفطرة الطبيعية ـ إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه...».

لذلك يحدث الاجتماع الإنساني، والاجتماع الإنساني الفاضل هو الذي يوصل إلى تحقيق السعادة؛ فالمدينة التي يقوم فيها الاجتماع على التعاون وممارسة الأفعال واتباع القوانين التي تتحقق بها السعادة الحقيقية، هي المدينة الفاضلة. والأمة الفاضلة مكونة من مدن فاضلة يعاون أبناؤها بعضهم بعضاً وتتعاون مدنها كلها، وتتعاون هي مع سائر الأمم. والمعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت مكونة من الأمم الفاضلة التي تتعاون معاً على تحقيق السعادة الحقيقية لا الزائفة. أي ليست السعادة الحقيقية هنا هي تحقيق «دولة الرفاه» على الطريقة الغربية، بل هي السعادة الناشئة عن الالتزام بالأخلاق، وهي السعادة الأخروية، أما السعادة الزائفة، فهي السعادة الدنيوية مثل الثروة أو اللذة أو الكرامة أو المجد.

وكان أساس تقسيمه للمدن الفاضلة وغير الفاضلة يقوم على التمييز بين نوعين من الرئاسة: الرئاسة الفاضلة والرئاسة الجاهلية، يقول «الرئاسة ضربان: رئاسة تمكن الأفعال والسير والملكات الإرادية التي شأنها أن يُنال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرئاسة الفاضلة، والمدن والأمم المنقادة لهذه الرئاسة هي المدن والأمم الفاضلة. ورئاسة تمكن في المدن الأفعال والشيم التي تُنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك، وهي الرئاسة الجاهلية».

وهو يربط الفطرة بمعمار الكون: «أجزاء العالم هيئات طبيعية بها ائتلفت وانتظمت وارتبطت وتعاضدت بالأفعال حتى صارت على كثرتها وكثرة أفعالها كشيء واحد، يفعل فعلاً واحداً لغرض واحد».

ويفيدنا كلام الفارابي في نقد العولمة التي تنبني على فكرة المدينة الكوزموبوليتانية لكنها لا تُكسب المدن بالضرورة قيماً أخلاقية، وتعتمد على الإدارة (الحوكمة العالمية) وليس الحضارة (بمعنى التمدن الرفيع).

هذا الجدل دار في نقد عدد من الكتابات الإسلامية لمفهوم العولمة، وإن بقي تصورنا عن العمران والعالمية قاصراً عن منافسة الزخم النظري في هذا الجدل، وقد تابعت الموضوع لمدة عشر سنوات من خلال مشروع «المجتمع المدني العالمي» في جامعة لندن وآخر عشرة تقارير سنوية منذ ٢٠٠٣ ساهمت فيها بالكتابة ثلاث مرات. وهنا نجد أن تفاعل العقل المسلم يضيف إلى الحوار العالمي إضافات بنّاءة وجوهرية.

* * *

لا ينفك انشغال العقل المسلم إذاً بقضايا العمران عن مداخل الفهم والتقدير للتحولات التي مر بها العمران البشري في ظل الإمبريالية ونشأة المدن الجديدة وتحول المدن التاريخية في ظل الاحتلال إلى صيغ تخدم الرأسمالية العالمية بالأساس، هي التي تصوغ تطورها العمراني وفلسفة الجسد والمساحة وتعيد تعريف القيم والمجالات والمنظومات الاقتصادية والسياسية على صورتها الغربية.

إن فهمنا لفكرة التنوع الثقافي تقابله أهمية استعادتنا لمنظومة الفطرة، وقيم العدالة في مقابل قيم الاستهلاك، وإعادة بناء منظومة الحقوق الجماعية في مقابل الحقوق الفردية، والتركيز على دور فكرة الثروة في تحديد الاستحقاقات السياسية والاقتصادية وردها إلى فكرة المصلحة العامة، كل هذه مسارات للتفكير في تجديده بشأن العمران في الواقع الإسلامي، وتحولاته، ومستقبله.

إن تأسيس نظريات جديدة للعمران والمدن تحيي فقه المكان، يصلح مدخلاً لتدشين حركة لحق الأمة في تدبير عمرانها كمدخل لاستعادة مجالات إنسانيتها، وساحات رساليتها.

عن النهضة المنشودة

الجهد المطلوب لنهضة الأمة ضخم، تتجدد التحديات وتدور الأحداث؛ ليستمر تفكيك مساحة الوعي الإسلامي لأسباب تتراوح بين الانشغال باستهلاك الأفكار والسلع، أو هجرة الكوادر والعقول، أو تنافس الفرقاء أو تفكك النسيج

الاجتماعي، ووطأة تحولات المنظومة الاقتصادية التي ربطت نفسها منذ الاستعمار بآلة الرأسمالية الدولية، ومنطقها ودوائرها.

وَضْعُنا من مطلع القرن التاسع عشر كان أشبه بلحظة ما قبل النهضة الصناعية في أوروبا، وظهرت جهود التجديد التي توجّه بعضها إلى الغرب مستلهماً وبعضها إلى التراث مستصحباً، ومرت العقود من دون تحقق المنشود، والمرحلة اليوم في ظل المستجدات ومجريات الأحداث العربية تحتاج إلى رؤية ثاقبة، وصناعات ثقيلة للفكر، وعناية فائقة بإعادة صياغة خرائط العقل، وتحصيل لموارد القوة بأنواعها، ومن المهم أن ندرك أنه في بعض المجالات، التركيز على «المشروعات الفكرية الصغيرة» في مجال بناء القدرات للنهضة لا يقل أهمية عن المشروعات الكبرى، ومن الفرائض الغائبة جهد صغير قد يوفر اللبنة الناقصة في صرح شبه مكتمل أو ترس ناقص في آلة تستعد للدوران.

وهناك رؤيتان لنهضة الأمم: أن تفكر بشكل واسع وضخم (Think Big)، أو أن تطبق نظرية كل صغير جميل (Smalli Is Beautiful)، والجمع بينهما واجب، والاختيار بينهما في المسارات المختلفة يحتاج إلى بصيرة، ولا يعني الاتساع في الرؤية الزحام في المهمة، فقد يصوغ تصور العالم فردٌ، وتتولى ملف التشبيك مع القارات ثلةٌ، وقد يكون في الأمة على بعض الثغور فردٌ بأمة.

فهناك استراتيجية النمل واستراتيجية الأفيال، والأفيال لها عالمها ولها خبراؤها، ونحتاج إليها في التغيير السياسي والاقتصادي السليم، لكن علينا أن نفهم أن النمل أقدر على مواجهة العواصف من الأفيال، وتغيير الحال من عصر إلى عصر، فدواب الأرض الصغيرة قد تكشف انهيار أنظمة كما في

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ﴾ [سبأ: ١٤].

لكن عنصر الخطر في المشهد هو الجراد والفئران، الجراد الذي تحكمه عقلية الإتيان على الأخضر واليابس والطيران بُعَيدها بعيداً، والفئران التي تكتفي بالقفز من السفينة وهي تغرق بعد أن تكون قد قرضت خشبها وحولته إلى ألواحٍ متناثرة.

وتحتاج أمتنا إلى صياغة عقل النهضة قبل العمل على مشروع النهضة؛ فالعقل السياسي والاقتصادي قد يفكر في قياس العائد وحساب النتائج، وهذا حق مشروع وصواب، لكنه لا يبني صرح النهضة، بل يشيده.

العقل النهضوي الحضاري؛ حيث يفكر في إلقاء البذور وحماية التربة والاحتفاء بالثمر وقت الحصاد، ونهضة كالتي نحلم بها تحتاج إلى عقلية التجارة كما تحتاج إلى عقلية الزراعة والمدنية والحضارة لا بد من أن تقف على ساقين، لكن المقاصد قبل التفصيل، والقبلة قبل التكبير..

من أين نبدأ؟

إجابتي دوماً عن سؤال النهضة أن الإصلاح عملية معقدة، لكن تبدأ من الناس، صحيح أن «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» لكن يظل التغيير في يد الناس، فالركلة الأولى لكرة الإصلاح تأتي من الناس، وليس هذا عزوفاً عن دهاليز السياسة وأضابيرها، فلها أهلها ولها طلابها، لكنه وعي بأن السياسة ميزان قوى وعلاقة «ردع متبادل»، وتدافع.

فإذا أهدر الناس إمكاناتهم وطاقاتهم، وقبلوا قتل أحلامهم، ولم يردعوا «النخبة/الملأ» عن الاستبداد والفساد، حتى تحت شعار النهضة، فإن المحصلة هي حاكم مستبد ونخبة فاسدة وخذلان للمشروع وللأمة. وليس من قبيل المصادفة أن الناس تحصل على حقوقها في كل مرة تطالب بها وتدافع عنها، فما ضاع حق وراءه مطالب، لكن في مرات كثيرة تهدر النخبة تلك المكتسبات، فتكون المحصلة هي الارتباك والإخفاق ثم البوار.

وسيكون السؤال التالي: فمن أين نبدأ وما الخطوات؟

ولطالما وَجَدْتُ فكرة خطوات الإصلاح التنظيمية المرتبة (وكأننا نصعد سلماً أو نسير على أرض من المربعات المخططة) فكرة طريفة جداً، ومضللة للغاية، فمن قال إن التغيير نتاج خطط مسبقة وخطوات مرسومة.. وفقط؟

لم أجد في التاريخ أمة حصلت نهضتها بخريطة طريق معلومة ومحددة سلفاً، لكن الأمم تحقق النهضة بروح تسري فيها، فتحوّل اللون الأصفر الرابض على مساحات القلب إلى لون أخضر، ويبدأ الناس في المبادرة بالفعل غير المتوقع وغير المنتظر، فتبزغ الرؤية وتتشكل، ويقترن الفكر والواقع في مشروع تلك اللحظة التاريخية الفارقة. ولا ينفي هذا إعداد الملفات لمرحلة مَا بعد اللحظة الفارقة، لكن كيف تأتي؟

هو سؤال يحكمه التاريخ والقدر، والتكليف في القرآن هو: ﴿وَأَعِدُّوا﴾.. [الأنفال: ٦٠]، والتحقق: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧].

التغيير يحدث حين يبدأ الناس بتحدي الواقع من دون خطة

تسمح بإجهاض مقاومتهم، ولأن الأمر غير متوقع؛ ولأنه خارج السيناريوهات التي ترسمها القوة المهيمنة، تفلح الجهود الصغيرة في فتح ثغرات في الجدار، وشق مساحة في السقف، وهدم ركن ركين في صرح ظن الناس قبلها أنه لا يهزم ولا يقهر؛ فإذا خرّ تبينوا أن لو كان لهم طاقة أمل وجرأة فعل لانهدم منذ دهر. هكذا تهاوت بنية الجاهلية مع بعثة محمد (ﷺ)، وهكذا تهاوت كل بنى الطواغيت عبر التاريخ.

وقد بدا لي في التجوال بين الكتب والنظريات والترحال في البلدان والمساحات أن خريطة التغيير أشبه بطاولة البلياردو، وليس بلعبة القوس والسهم، فنحن نظن أحياناً أننا لو شحذنا القوة وسددنا على نقطة تصيب في مقتل لانتهى الأمر، وتقديري أن الأمر ليس كذلك البتة!

نبي الله موسى لم يملك من مقومات البطش ما امتلكه فرعون وهامان وجنودهما، لكنه امتلك قوة الحق وطاقة السعي، وغاية تمكين الناس، ويكفي المرء أن يدفع أول كرة أمامه على طاولة البلياردو لتحرك الكرات الأخرى، ليس في اتجاه واحد بل في عدة اتجاهات، وقد تسقط في المكان المنشود كرة غير التي نتحسبها، ومن لون لا نتوقعه، فالكرات على الطاولة ألوان، والتنوع سنة، وحركة التاريخ أشبه بحركة الكرات في اتجاهات تثمر في النهاية تغيير خريطة القوة ومشهد الطاولة. لكن لفكرة الضربة القاضية في حلبة ملاكمة للأسف سلطان على العقول والأفئدة.

الواقع لا يتغير كما في لعبة الرماية بطلقة تصيب هدفاً، بل بمناورة أشبه بمصارعة الثيران التي يملك فيها الثور قوة أكبر من

قوة اللاعب المتقافز هنا وهناك، ولو واجهه لصرعه الوحش، لكن إنهاك الوحش وطول النفس ومهارة التصويب لغرس سهم وراء الآخر والمراهنة على الجروح الصغيرة والنجاحات المتكررة ما تلبث أن تؤدي إلى نزيف يفقده قوته، وتصبح الضربة الأخيرة أشبه بالقشة التي تقصم ظهر البعير، بسيطة وسهلة وأحياناً أقرب مما يظن المشاهد بعد أن كاد ييأس ويغادر مقعد المتفرج.

السنن.. واليقين

لدينا في مواقف كثيرة من الرعونة ما يغلب التعقل، ومن التخاذل ما يغلب العزيمة، ومن الحرص على الدنيا ما يغلب الدفاع عن الكرامة، ومن التنازع على السلطة والنفوذ ما يغلب التعاون على البر والتضحية في سبيل المبدأ، ونقرأ في كتاب الله قوله: ﴿أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ﴾ [هود: ٧٨].. ما تحتاج إليه الأمة هو قليل من الرشد.. وقليل من الرجولة.. وبعض من المروءة..

والنهضة حركة تاريخ، لكنها تراكم فعل يومي للناس، يتراكم ويفرز قياداته: «منكم» ليصلحوا «الأمر».. وليست تغييراً يقلب الطاولة بما عليها.

ولا يُغني هذا عن الخطط والمراحل المرسومة، لكن الخرائط تصلح للحظة «ما بعد النهضة».. تلك اللحظة التاريخية من «صحوة» أمة، ويقيني أن التقاتل على جثة لا يجدي كثيراً، ﴿ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ [البقرة: ٧٣] فإن عادت إليه الروح فليذهب حيث يشاء، فالحي يتوجّه حيثما أراد ودعوته إلى المكارم ممكنة، أما الميت فإنه لا يسمع النداء.

لذلك؛ فالحديث عن النمل حديث موصول، النمل يتحمل أضعاف وزنه، يحاول ويناور، يدخل الجحور ويختبئ ثم يعود منتشراً، يملك الجرأة أن يقرص الفيل فيؤرق نومه، ويتابع الأخبار السياسية ويعرف متى يمر سليمان (ﷺ) وجنوده وأين، ويطلق التحذير ليدخل الباقون منازلهم حتى تمر الكارثة القادمة بسلام، وحين تأكل الدواب الصغيرة العصا التي يتكئ عليها الجسد المترهل الميت الذي يحسبه الناس مهيمناً وباطشاً يدرك العالمون أن لو كانوا أكثر وعياً لما لبثوا في العذاب المهين، وأن الدواب كانت أكثر وعياً وأقدر على صياغة التاريخ بالفعل الدؤوب الصغير من دون حاجة للقدرة الخارقة للجن.

كان سليمان (ﷺ) يعرف لغة النمل، وكان يعرف أمانة الملك، وكان يسخّر الجن، لكن المشكلة أن الأمة اليوم لا تعرف لغة النمل حين تتوغل الوحوش فتبتلع المساحات التي يتحرك فيها النمل وتبدأ في حملات إبادة، هل نحسب أن النمل سيندثر، التاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع تدلنا على أن ذلك لا يحدث، وأن النمل يختبئ لكنه لا يموت، يتمهل لكنه لا يكل ولا يمل، وأنه يطور استراتيجيات جديدة، ليعيد تأسيس مجتمعاته الخفية غير المنظورة، ثم يعود في لحظة تاريخية مواتية ليتحرك في المساحات المحظورة ويتحدى التقييد والمحاصرة، ويستعصي على التجاهل والتهميش والإزاحة من الوجود.

يدرك النمل أن استعادة المساحات مسألة وقت، فهو لا يعرف اليأس، بل يجيد ممارسة الصبر والمرابطة، ويعرف أن الأحوال مثل الفصول.. تتغير، وأن الأيام.. دول، وأن الدول.. أيام.

وهو أنواع، نمل صغير لا يكاد المرء يراه، ولكن قرصته مؤلمة جداً، وأحمر وأبيض ونمل يزحف ونمل يطير.. وكل ميسر لما خلق له.

استراتيجية النمل ليست استراتيجية ثورية تراهن على استخدام القوة الصلبة أو تبحث عن تغيير مفاجئ وراديكالي، بل تعتمد الاحتفاء بالعمل في صمت، فهي لا تؤمن بالضجيج، وهي استراتيجية تؤمن بتقسيم الأدوار والتعاون المنظم والاشتراك في القيادة والإدارة اللامركزية، والتعاون في اتخاذ القرار، وشيوع المسؤولية لتستشعرها كل نملة، ولم تقل نملة يوماً: لا أستطيع، تظل تحاول وتحاول وتحاول، حتى يتم إنجاز المهمة.

ضجيج الآلات الكبرى قد يشعرنا بتفاهة النمل، وقد نظن أن الآلة لا بد لها من عصا لو وضعناها فيها ستوقفها، النمل قد يقرر أكل سير الماكينة أو أن يتسلى بتناول وجبة من الغلاف العازل لسلك كهرباء، واترك النمل قليلاً ستجده قادراً على وقف الآلة الكبيرة بأفعال صغيرة.

طول النفس، والإخلاص في العمل مهما كان صغيراً، والحرص على الاستمرار هو الرهان، ونقطة الماء تحفر مجرى النهر.

من المقاومة.. إلى النهضة

علمنا رسول الله (ﷺ) الذي أعطى الأمة دروساً في التمدن، ووضع قواعد للأخلاق حتى في زمن الحرب والقتال، ورأى المواجهة المسلحة لحظة على مستمر تاريخي ممتد، أصلها التعارف والتدافع، فالغاية هي تحقيق العدل ودفع الظلم،

فإن جنحوا إلى السلم فإن فكرة «الثأر التاريخي» ليس لها مجال، وإن عادوا عدنا، وطنياً وإقليمياً ودولياً.

الأمم لا تحصل على تقدمها ولا تبني حضارتها بفعل المقاومة وحده؛ إذ ينبغي أن تكون المقاومة خطوة تكتيكية في سياق استراتيجية نهضة كاملة؛ لأن هذا الإطار الأوسع هو الذي يحدد لنا متى نهجم ومتى يحق لنا أن نعتصم بالصبر وطول النفس، ومتى نوظف أدوات القوة المسلحة، وما هي اللحظة التي ينبغي فيها أن نضغط بأدوات السياسة والتفاوض، وهكذا.

لكن المقاومة ذاتها صارت مشهداً ضمن مشاهد «ثقافة المنظر» الإعلامي، غلبت عليها أدوات العصر وفرقعات الصورة والدعاية، ففقدنا البوصلة، وأدمنت الجماهير التي تشاهد الشاشة الفرقعات والمصادمات، تذرف الدموع حين تشاهد صور الدم، وتتهم بالعمالة والخيانة من يسعى للوصول إلى حل طويل الأجل يكفل - في ظل المعطيات والظروف - بالمواصلة والوعي الاستراتيجي. المقاومة تغري بصور البطولة والمواصلة واستعذاب التضحية؛ فقد يجيد البعض فنون الموت أكثر مما يجيدون معايشة ومكابدة الحياة والصبر على البناء.

إن مقاومة بلا رؤية للنهضة على المستوى الداخلي هي بدورها عرضة للخطر نفسه، أن تسقط في أسر الصورة والمشهد من دون أن تبني رؤية للمستقبل، فيغدو حضور القنوات الفضائية في تغطية المشهد أهم من إنفاق الوقت في الاتفاق على منهج تغيير. بعد عامين انتشرت الإضرابات العمالية، وإضرابات الموظفين كذلك.. وما زالت؛ فالمقاومة لها أثر ولا شك، لكن أين المشروع الذي ينظّم هذا كله في حركة تغيير تعيد إلى الأمة

نهضتها التي تبحث عنها منذ عقود طويلة، والتغيير سلسلة حلقاته متشابكة.

عن المقاومة والنهضة نحتاج إلى أن نتحدث، وأن نتجادل ونجتهد ونجدد؛ إذ يبدو أن المسألة أبسط مما نتخيل، ولكن علينا واجب ثقيل هو أن نستحضر كلًا من المقاومة والنهضة في الواقع اليومي للناس وفي الأفعال الصغيرة كما في الكبيرة.

كي لا ننسى الدعوة

يفلت منا خيط الدعوة حين نشد حبال السياسة، ننجرف أحياناً في اليومي، وتبتلعنا عجلة التدافع والصراع، فتحتل الأخلاق والتزكية والدعوة أولوية متأخرة لأن لحظة الـ«تمكين» تغري، وتستلب.

وتوضح لنا الآية الكريمة: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]. أن الحكمة تسبق الموعظة، وأن الإحسان شرط الجدل، وأن الله أعلم بالعباد.

تصدّر البعض للدعوة فصدّوا الناس عن سبيل الله، وجوه مكفهرة، ومقولات حادة، وشعور بالتعالي على الناس، وتنزيه النفس واتهام الآخرين، يضيّقون الواسع ويصعّبون السهل ويجيدون تحويل القضايا الفرعية إلى قضايا كبرى، ورفع اللمم إلى مرتبة الكفر.

الغاية الكبرى من الدعوة هي استمالة القلوب واستنقاذ

الناس من العذاب وشمولهم بالرحمة، فكيف يمكن أن تتحقق هذه المقاصد على حين تجرفنا نزاعات السياسة ومصالح الاقتصاد؟

أسلوبنا في الدعوة بل في طريقتنا في الحياة، وطباعنا وسبل معيشتنا وأخلاقنا اليومية وقيمنا، غايتها حمل الأمانة وتحملنا الشهادة على العالمين، والسياسة سبيل للنهضة وليست مساحة النهضة كلها، والحكمة لازمة، وتقصيرنا شديد، وأغلبنا عنيد، والرشيد في هذا المجال.. غريب وحيد.

نحتاج إلى ألا تشغلنا مسارات السياسة عن صناعة المستقبل والتفكير في استراتيجيات تغيير العالم، ولم تكن دعوة الإسلام دعوة فقط إلى مقاومة الجاهلية، بل دعوة إلى تأسيس وصياغة لنموذج رباني المنهج، إنساني الصبغة، رسالي المقصد، فكيف حاصرتنا الأزمات وانحبسنا في أمكنتنا وفرضت علينا السياسة هذا السقف المنخفض من التصور وتلك المسافة المحدودة من الرؤية؟

الحل هو رسم خرائط المساحات وتقسيم المهام، وتنسيق الحركة وتمييز الوسائل وتوزيع الأعباء وصيانة الرؤية الكلية ومنطقها الأعلى والأسمى.

أمكنة النهضة ومساحات الوجود

أحد مفاتيح النهضة المنسية هو فهم تحولات المكان كي لا تتوه مشاريعنا في متاهات اليومي، فتمر الحياة من دون أن نملك التحقق والعيش بشكل يليق بنا.. كبشر.

في عددٍ من المدن العربية اليوم تحوّل المكان من وعاء للنسيج الاجتماعي إلى مساحات تنتج التفكيك والتنازع وإنتاج الفوارق، مدن يتم فيها فصل الفقراء عن الأغنياء فصلاً عنصرياً، ومدن تم اجتياحها من جحافل المغول الجدد القادمين من وراء النهرين؛ كي يغسلوا أموالهم أو يبيعوا أعراضهم، ومدن باعت ثلث مساحاتها للفرنجة حتى أغلقوا عليهم حارات كاملة في الأحياء القديمة لأرض المرابطين واحتفلوا بالعودة والاستيطان.

كتبنا كثيراً عن واقع العرب والمسلمين، وعن إسهامات التيارات المختلفة وإخفاقاتها حتى الآن في صناعة النهضة، وعن رؤيتها عند التيارات الإسلامية بَدءاً من القرن التاسع عشر.

كل التيارات الفكرية والاجتماعية والسياسية لها هدف هو التغيير، بعضها يريد أن يغير واقعه، والبعض الآخر الذي يحمل رؤية كونية أو رسالة أيديولوجية يريد أن يغير بها واقعه، والعالم.

لكن كيف نضع تصوراً للنهضة يغيرنا.. ويغير العالم؟

والحق أن السؤال الأوْلى بالرد قبلها هو: ما تصورنا للعالم؟

تصوّر المسلمون العالم في صيغة المعسكر، معسكري الكفر والإيمان، دار إسلام ودار حرب، ثم نمت فكرة دار العهد، ثم تحولت الرؤية إلى تصور مركب لأمة دعوة، وأمة إجابة.. وتشابك الدور، في ظل عولمة تفشت فيها الجاهلية في دور المسلمين، اختلط الصالح بالسيئ في الممارسة الاجتماعية والسياسية والشخصية، وفي كيفية إحداث التغيير.

ثم برز في عصرنا تصور رواد التجديد، بدءاً من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، مروراً برواد الحركات الإصلاحية الاجتماعية، ثم خرائط أفكار أمثال مالك بن نبي، وعلي عزت بيغوفيتش، وروجيه غارودي، وعلي شريعتي، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، وغيرهم قائمة طويلة، وانبعثت جهود أثمرت تأسيس مدارس فكرية في الجامعات، وجامعات إسلامية في الأقطار، تتبنى المنظور المقارن، وتمثل منصات للاجتهاد الجماعي في العلوم المختلفة.

هناك أيضاً مهمة تغيير عالم المسلمين بتغيير الفقه، فقد تطورت المذاهب الإسلامية في مسارها المعاصر لتواجه عالماً جديداً، وانتفض علماء الشريعة ليشحذوا أدوات الفهم والاجتهاد، وتأسست المجامع الفقهية في عالم الإسلام وفي الغرب، ونشأ فقه حول الاقتصاد الإسلامي ليتعامل مع المتغيرات، وفقه الأقليات ليؤسس لتغيير العالم بصياغة رؤى لمقاومة الهيمنة، وللتعايش بين المسلمين وغير المسلمين على أساس من العدل والدفاع عن الحقوق (حلف فضول عالمي معاصر)، تلك كلها تجليات كبرى لعقول تريد تغيير العالم، بتغيير الخرائط المختلفة، وتجديد الرؤى والجهود.

بيد أن هناك في عصر العولمة وسائل تجدد مناهج تغيير العالم وتجعلها في متناول يد الفرد العادي، فهل لدينا رؤى لها وكيفية استخدامها من دون أن تؤدي إلى تجريف الأخلاق وغياب المسؤولية عن الكلمة وأمانتها، وتحرّي الدقة في نقل الأخبار والتعفف عن الخوض في أعراض الخصوم؟.

فكيف ننقل الإسلام من عقيدة إلى منهج حياة، فيغدو له أصوات تدافع عنه وإن لم تؤمن بعقيدته، كانت في عصر الرسول (ﷺ)... وما زالت. وهو استثمار في «المعمورة الفاضلة» التي تحدث عنها الفارابي، والتي قد تغدو أيضاً داعمة للمدينة الفاضلة والأمة الفاضلة.

وهناك قائد على هذا الدرب وهو المصطفى (ﷺ) الذي كانت سيرته مسيرةً لتغيير العالم، من دون شروط موضوعية، ومن دون حسابات القوة، لكنه آمن، ودعا، وصبر، حتى أتمّ الله عليه النعمة، وأكمل له الدين؛ رحمة للعالمين.

فإن نحن نجحنا في تطوير فقهنا عن التصورات المكانية للذات والآخر التي حكمت العقل والنظر الفقهي طويلاً، وأدركنا العلاقة المركبة بين بناء النهضة وتغيير العالم، وإذا كان الصراع بين القوى واختلال توازنات العدالة مسألة تاريخية معروفة مرتبطة بالظاهرة الإنسانية فإن صيغ العلاقة وسيناريوهات إدارتها ومسارات وأشكال مقاومة الظلم تتنوع وتتغير، وتجاهل ذلك لمصلحة تفكير بسيط يعكف على الذات، ويتعامل بردود الأفعال مع التحديات اليومية يعني ببساطة السير بخطى واثقة ثابتة نحو الهزيمة.

في ظل هذه المعادلات لم يعد ممكناً أن نكون «مادة» لصراع الحضارات، بل لا بد من أن نكون فاعلاً على الساحة الدولية له وزنه واعتباره.

كثيراً ما يسألني طلابي في العلوم السياسية أسئلة شاملة وكبرى ويندهشون حين أقول لهم إنني لا أملك إجابات متكاملة

على قضايا كثيرة تناولها النقاش، وأبيّن لهم أن خريطة العقل المسلم يجب في المرحلة القادمة أن تكون خريطة العالم، وأن رسم هذه الخريطة مهمة ثقيلة تحتاج إلى اجتهاد جماعي يفوق طاقة الفرد مهما بلغت درجة تخصصه، وأن المجتهد الفرد المعتد برأيه المنفرد الذي يظن أنه يمكن أن يحيط بالأمر من جميع وجوهه - أي أمر جاد ويمس حياة الناس - لا أرضاً قطع ولا حضارة استبقى.

ولست ممن يقولون عند الأزمات إن التغيير يجب أن يكون شاملاً كاملاً، لأنني أعلم أن الاجتماع البشري مبني على التغير لكن فيه سنن الاستمرارية، ويجب أن يتناغما معاً بإيقاع متوازٍ، لكنني أدرك جيداً أن العالم المفتوح الذي نعيش فيه يحتاج منا إلى مزيد من التفاعل والتواصل.

لقد تجولت في مساحات من العالم لم أجد للعروبة والإسلام فيها تواجداً فاعلاً، على الرغم من أنها مهمومة بقضايانا، شغلنا الجاري عن التعاون والتعارف، وهو الذي من أجله خلقنا الله شعوباً وقبائل، لكننا للأسف أضعنا الشهادة على الناس التي هي أصل الشهود، وقصرنا الشهادة على أن نقتل في سبيل الله.

ويبقى أن نتذكر دوماً أن كل الخيارات لها ثمن؛ السكون والفعل والركود والنهضة ويد القدرة تتحرك لتغير مجرى التاريخ حين يتحرك الناس بما أمكنهم ليغيروا ما بأنفسهم ويستنفدون وسعهم، فالنهضة تراكم أفعال وليس قلب طاولة على الناس، ثم يغير الله متى شاء، بسنن لا تتخلف وقدرة لا تُنازَع.

النهضة وصيغ التمدن ونماذج التغيير

بقي العقل العربي لعقود طويلة في أسر تصورات نظرية بالغة العمومية عن النهضة، وانفرد المفكرون والمصلحون بالحديث عن النهضة، في حين انشغل الخبراء في المجالات المختلفة بالعمل في مواجهة الهيمنة الغربية على العقل العلمي. ونظراً إلى أن الجدل حول العلوم الطبيعية يقل فيه البُعد الحضاري ويغلب عليه بُعد التسابق إلى الأحدث من الاكتشافات والنظريات العلمية، فقد بقي الجدل «أيديولوجياً» بدرجة كبيرة في المجال العربي والإسلامي حول النهضة.

لذلك من الأهمية بمكان دراسة وفهم نماذج النهضة الأخرى في هذا العالم، ومن المدهش أن قسماً للعلوم السياسية في أحد أعرق الجامعات العربية ليس فيه أستاذ واحد يعرف العبرية (لغة العدو المركزي)، أو الصينية أو السواحيلية أو الإسبانية أو غيرها من اللغات التي تفتحنا على حضارات ونماذج تنمية بديلة، والتوجه شرقاً وجنوباً للبحث في نماذج متنوعة من التنمية والنهضة وتصورات للعلاقة بين السياسي والاقتصادي والدولي والقومي والدولة والمجتمع، على الرغم من أننا يمكن أن نستقي منها دروساً ونتعلم كيف نهضت بعض النماذج وتعثرت أخرى وتراوحت ثالثة بين هذا وذاك.

وقد تأملت فوجدت هناك ثلاثة نماذج إسلامية خارج عالم العرب هي ماليزيا وإيران وتركيا، وهناك نموذج أمريكا اللاتينية البعيد الذي لا ذكر له البتة في كتابات العرب ولا المسلمين، على الرغم من أهميته من الناحية التنموية وعلاقة الدين بالمجتمع والأيديولوجيا بالنهضة، والذي فشلت قمته الأولى

العربية اللاتينية، وتحسن الوضع في قمته الثانية مؤخراً في قطر.

وهناك نموذج جنوب أفريقيا، تلك القارة التي لم يفكر فيها العقل العربي إلا لِماماً، وإن فعل فالصحراء المغربية أو جنوب السودان هي حدود خياله الفكري والسياسي. وهناك بالطبع نموذج الصين الذي لا يمكن تجاهله في استعراض مقومات التجارب التنموية والرؤى النهضوية الكامنة وراءها، بغض النظر عن تقديرنا لدرجة النجاح ومؤشراته.

ولعل البدء بالنظر إلى البناء الفكري يكون نقطة بداية جيدة، فلا يوجد نموذج للتنمية يمكن أن يستغني عن رؤية واضحة للهدف والغاية، ولا للمنطلق والإرث الحضاري، نجد ذلك في المنزع القومي الإيراني الذي استوعبته أيديولوجية الثورة الإيرانية، ونجد الخط الراديكالي من خلال تبني التوجه اليساري المعادي للرأسمالية في أمريكا اللاتينية في نماذج البرازيل وفنزويلا وبوليفيا وغيرها من دول القارة، مع إنتاج فكر يساري خاص بأمريكا اللاتينية، من مدرسة التبعية إلى لاهوت التحرير؛ ونجده في التمسك بالشيوعية في الحالة الصينية التي ما زالت تتمسك بمنظومتها الثورية على الرغم من التحول إلى اقتصاد السوق بهيمنة الدولة وإدارتها؛ ونجده في القيم الآسيوية التي حكمت الرؤية الماليزية ممزوجة بتصورات الإسلام الحضاري في الثلاثين عاماً الماضية؛ ونجدها في الحس التركي القوي بالقوة الحضارية حتى لو استقر هذا الوعي على منصة العلمانية وتنازع معها على المجال العام.

وربما استبدلت جنوب أفريقيا الزخم الأيديولوجي بالقيم الديمقراطية نتيجة ظرف الفصل العنصري الذي حكمها فصار

تكريس الديمقراطية هو الأيديولوجية المقابلة من دون غلبة أيديولوجية واضحة، وتراوح الخطاب الرسمي بين فكرة دولة الرفاه تارة، والسعي لفتح السوق للاستثمار العالمي تارة أخرى، ثم التراجع نحو مزيد من المركزية لحماية الفقراء والحد من الفوارق بينهم وبين الأغنياء بعد خروج الرئيس مبيكي من السلطة واستعداد معارضيه للعودة إلى رؤية أكثر «اجتماعية»، لكن تبقى الديمقراطية هي القيمة الأعلى في دراسة حالة الجنوب أفريقية.

العامل الثاني في المقارنة والمقابلة بين تلك النماذج هو وجود دور فاعل للقيادة وهي ليست بالمعنى القبلي العشائري الذي اعتدناه في العالم العربي؛ عشيرة الدم أو عشيرة البعث أو عشيرة النخبة الحاكمة بمصالحها المتماسكة المتقاطعة، ففي الحالة الصينية كان تولي دينغ شياو بينغ ١٩٧٨ للسلطة هو بداية تحوّل النظام السياسي المركزي لخيارات السوق الحرة في المجال الاقتصادي والتركيز على التصدير مع استمرار قبضة الحزب الواحد على السلطة، وفي الحالة الإيرانية تظل القيادة السياسية هي الرمز والمحرك لتوجهات النظام السياسي. والشيء نفسه في النموذج التركي، وفي الحالة اللاتينية، وفي النموذج الجنوب أفريقي (مع اختلاف في درجة الكاريزما بين مانديلا ومن خلفوه). وبالطبع في العامل الحاسم للقيادة الماليزية ممثلة في مهاتير محمد في نقل ماليزيا إلى مصاف النمور الآسيوية مع توازن عرقي محسوب يضمن السلام الاجتماعي والسياسي، وديمقراطية توافقية ذات سمت آسيوي من ناحية القيم.

البعد الثالث الذي يمكن أن نمد خيط المقارنة عبره بين النماذج المتعددة هو علاقة الدولة بالمجتمع؛ ففي كل التجارب

هناك مجتمعٌ مدني قوي بشكل لافت، حتى في الحالة الصينية، ومع «صبغة دينية» في الحالة الإيرانية، و«قوة» في حالة جنوب أفريقيا نتيجة النضال لإسقاط نظام الفصل العنصري، وزخم غير عادي في الحالة اللاتينية، وذكاء وبقاء نادر في ظل مختلف الظروف في ارتباكات الحالة التركية خلال ثلاث محطات للحكم العسكري قطعت مسارها الديمقراطي الذي حرص على تكريسه أتاتورك بغض النظر عن علمانيته، وتنوع إثني في الحالة الماليزية. فبغض النظر عن طبيعة دور الدولة، فإن المجتمع المدني بقي عنصراً مؤثراً في التغيير في كل النماذج؛ بما فيها الصين.

والخيط الأخير الذي قد يهم القارئ متابعته في تلك الحالات هو علاقة مشروع النهضة بالسياق الإقليمي والعالمي؛ فدور إيران الإقليمي حكم خياراتها، ودفعها إلى مصادمة النظام العالمي، واللاتين قرروا أن العالم ليس الغرب فانفتحوا على قارتهم وثقافتهم عبر الحدود القومية، وصاروا المنصة الأولى لحركات مناهضة العولمة ونقد الرأسمالية والنموذج الغربي ويسعون بكل قوة لبناء الإقليم كوحدة نهضوية، وتجنبت ماليزيا الصدام ولم تنغلق في الوقت ذاته وتناغمت مع إقليمها فصارت من النمور الآسيوية. وقررت الصين أن تكون نداً للقوى الدولية الأخرى وأقامت علاقات متجاوزة للإقليم ـ تجارية واستثمارية (وخاصة في مجال صناعة النفط) ـ مع كثير من دول العالم. وفي الحالة الأفريقية تتراوح رؤى القيادات السياسية من حقبة إلى أخرى، لكن لا خلاف على ضرورة الريادة والقيادة على الساحة الأفريقية والاندماج في الاقتصاد العالمي، على الرغم

من الحرص على فكرة دولة الرفاه لأنها أداة تمكين الغالبية السوداء.

وفي الحالة التركية نجد المشهد المركب والفريد من توظيف الخارج لتغيير الداخل في قطاعات بعينها، والحفاظ على الداخل في صلابته في قطاعات أخرى، فحلم الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي ساعد حزب العدالة والتنمية على تكريس الديمقراطية والحريات وتقليص الهيمنة المطلقة للجيش التركي، لكن هيمنة الجيش على الملف الكردي والعلاقات مع «إسرائيل» بقيت كما هي في سعي لممارسة دور إقليمي قوي.

الشاهد في كل الحالات أن قضايا النهضة لم تعد شؤوناً فكرية تخضع للفقه الحضاري والنظر الفلسفي في العلاقة بين الإسلام والغرب وملفات التغريب والاستقلال الحضاري، بل صار الأمر يحتاج من العقل المسلم والعقل العربي إلى شحذ أدوات فقه الأولويات ونظرية المصلحة والنظر إلى خريطة العالم بشكل مركب وإلى خيارات النهضة بشكل قِطاعي، سواء من ناحية القطاعات المتنوعة والمركبة في الواقع المعاصر للساحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أو للقطاعات التي ترتكز عليها تجربة النهضة بالأساس بتقديم مساحة على أخرى، أو التخلي عن الاختيار وتقدّم رؤية التكامل والتوازي بين المسارات.

الفصل الثاني

عن المجتمع والدولة

العقل السياسي.. والتحرر من الدولة

كيف يمكننا أن نعيد الاعتبار إلى المفاهيم التأسيسية للتصور الإسلامي ورؤية العالم من دون أن نعيد ترتيب المنظومة المفاهيمية؛ كي نضع السلطة في حجمها الحقيقي بعد أن تضخمت بدرجة تتجاوز حقيقتها ووظيفتها؟

لقد مارست فكرة الدولة في القرنين الماضيين مركزيتها الحداثية في الوعي والثقافة، بمثل ما مارست فكرة القومية دورها في تشكيل هوية غير مسبوقة، هوية مُتخيلة كما يسميها بنديكت أندرسون في كتابه المرجعي عن الأيديولوجية القومية.

وتعد الدولة الحديثة (الدولة القومية أو الدولة القطرية) ماكينة وجهازاً وآلة لتسيير السياسة وتوزيع الموارد وإدارة عجلة المجتمع واحتكار أدوات الإكراه المسلح، وما يتجاهله البعض هو أن هذه الصيغة القومية لشكل الحكم والسلطة والقوة هي اختراع حديث جداً عمره أقل من أربعمئة عام، والوعود التي قدمتها من تحقيق الأمن وتوزيع الثروة وإطلاق طاقة الأفراد وحماية الحريات لم تحقق منها شيئاً في تجربتنا معها في أثناء الاحتلال وبعده، هذا الاحتلال الذي فتح أبواب الحارات

ودخل بالخيل المساجد وتحدث بلسان التنوير، لكنه حكم بدَوِيّ المدافع وتعليق المشانق وهيمنة القوة. وعود الدولة الحديثة أخفقت، حتى أن النظريات الحديثة للدولة في العالم النامي تسميها «الدولة الفاشلة» أي التي عجزت عن القيام بالأدوار المرسومة للدولة في نظريات التنمية، ولم تحقق ما وعدت به حتى في مجال الأمن، ولم ترعَ حفظ الحياة ـ ناهيك بضمان نوعيتها ـ لكل مواطنيها بالتساوي.

باختصار شديد باع لنا الغرب آلة هي النظام السياسي للدولة القومية الحديثة أو بمعنى أدق «الحداثية» التي قامت لتنشر مصالح الرأسمالية وتوفر لها شروط التوسع والاحتلال، ثم بنى لنا حدودها ووضح لنا معالمها حين احتل أراضينا حتى أنه ساعدنا على بناء مؤسساتها، وقال: «أديروها وهي ستعمل بكفاءة واتبعوا تعليمات التشغيل، ولو احتجتم أي مساعدة سأساعدكم». . لكن الآلة تسليم مفتاح، ونحن لم نكن نعلم عن تاريخ اختراعها شيئاً، وربما كان يمكن أن نخترع نحن آلة أبسط لكنها أكثر كفاءة؛ لأنها تناسب مجتمعنا وظروفنا ولسنا في حاجة إلى كل هذا «التعقيد»، بل إن كثيراً من الوظائف التي يمكن أن تقوم بها الآلة لا تلزمنا أصلاً، لكننا اشترينا ودفعنا ويجب أن نظل نردد أنه كان لا بد من تطوير الأدوات كي نخفف وطأة شعورنا الدفين بالمأزق والكارثة، لكن تلك الآلة ستبقى كما وصفها برتران بادي عالم السياسة الفرنسي: «دولة مستوردة ذات روح غربية». الغريب أننا لم نعادِ في تاريخنا المعاصر كعرب وإسلاميين الحداثة الغربية إلا في فصلها بين الدين والدولة، وقامت المعارك الطاحنة حول العلمانية والإسلام، ولما تفتق ذهن المفكرين الإسلاميين عن حل هو فكرة الدولة الإسلامية

أرادوا «أسلمة» هذه الدولة الحداثية، فكان هذا في الحقيقة - بمعيار مقاصد الإسلام - هو «أم الكوارث»، ليس لأن الإسلام ليست له نظرية في السلطة والقوة والشرعية والإدارة السياسية (بل له بالفعل نظرية ورؤى وتراث فكري غني جداً) لكن لأن المأزق أن أية صيغة سياسية للحكم تحقق مقاصد الإسلام من عدل ومساواة وتبادل لكرسي الحكم ومساءلة وشفافية ومواطنة لا يمكن أن تكون عبر هذه الدولة القطرية القومية الحديثة تحديداً بأي حال من الأحوال؛ لأن خريطتها الجينية ابتداءً كانت ضد مرجعية الدين، وأركانها تأسست على غير دعائمه، وهذا ليس رأياً أيديولوجياً بل حقيقة واقعة تاريخياً، وبالتالي الجدل الأكثر جدوى ينبغي أن يكون حول المخرج من ذلك المأزق وليس التنازع حول الأصل من عدمه.

لقد كتبت منذ سنوات في نهاية ٢٠٠٧:

«لقد كان الركن الركين والعمود الأساس في مشروع الحداثة هو العقلانية النفعية والسيطرة على الطبيعة وعلى المجتمعات، وكانت الدولة هي أداة تحقيق التصورات الفلسفية من فردية وعقلانية مادية، وتحول اقتصاد للسوق الحرة وتحول اجتماعي للمدن الصناعية. هي بعينها الدولة القومية، وهي بسلطتها المتحكمة في المجال العام والمجالات السياسية والاقتصادية ومهارتها التاريخية في اكتساح المجال الاجتماعي، وتدمير كل ما هو إنساني وتراحمي لإحكام السيطرة عليه بالقانون واحتكار استخدام القوة بتأسيس الجيوش النظامية ونزع أسنان وأظافر المجتمع والناس بزعم أن المجتمع المدني يجب ألا يكون مسلحاً، وأن الدولة ستأخذ السلاح وتقوم هي بحمايته

وتفاوض مع الناس في مصالحهم، لكن الواقع أن الدولة نزعت السلاح ولم تحقق للناس الحماية بل وجهت السلاح لصدورهم بدون تفاوض وأحياناً لظهورهم حين حاولوا استرداد حقوقهم وفتح أفواههم، وأهدرت مصالحهم القومية بل والإنسانية الأساسية، وهَجَرتهم وهجَّرَتهم لصالح استثمارات رأس المال، وحاصرتهم وسجنتهم لصالح النخب الحاكمة المحلية والاقليمية والدولية. هذه الدولة هي ما نعنيه وليس النظام السياسي فقط. الدولة كمؤسسة تحتاج أنسنة ونقد وإعادة بناء وإصلاح، تلك الفكرة بخصائصها الحديثة وهذه الآلة بشكلها الواقعي.. الواقعي جداً.. هي المشكلة، والنظم فهمت هذا واستغلته أسوأ استغلال، وما زلنا نحن نسيء الظن بالنظم ونحسن الظن بالدولة الحديثة.

سحبت الدولة وظائف المجتمع؛ الدفاع والتعليم والرعاية الصحية والإسكان، وغيرها، فأصاب الضمور عضلات المجتمع التربوية والتراحمية والتعاضدية والتكافلية، وأخفقت الدولة إخفاقاً مذهلاً، راجع تقارير التعليم والصحة في أمريكا وأوروبا (تحتاج صبراً لقراءة تقارير التعليم والصحة في الدول العربية). لقد صار التفكير بـ«منطق الدولة» هو الأصل، فالدولة لم تهيمن فقط على المساحات لتأمين السوق بالأساس، بل هيمنت على تصوراتنا عن السياسة فأضحت منهاجية للتفكير، لذلك برزت فكرة «الدولة الإسلامية» في الخطاب الإسلامي، ونحن لسنا ضد فكرة علاقة الدين بالدولة من حيث الرعاية والحاكمية بالمعنى الإسلامي ـ الشورِي ـ لكننا بحسم ضد أن تتحول الدولة لمنطق سائد في أي تفكير سياسي يطغى ويهيمن، فتكون لدينا تِلال من المؤلفات عن

الدولة الإسلامية إدارةً وسلطات ولا يكون لدينا إلا النذر اليسير عن المواطن في دار الإسلام وحقوقه، والمجتمع في ظل حكم الإسلام: فاعليته واستقلاله ومساحاته المحرم على الدولة أن تقترب منها. آن الأوان أن يفتح ملف «التجديد السياسي» (وليس التجديد الديني فقط)؛ لنعيد النظر في كوارثنا من منطلق الحاجة لآلة مختلفة للسياسة (وليس نظاماً أو حكومة مختلفة فقط)، دولة أخرى في بنيانها وفلسفتها وأدوارها ومساحاتها تحقق وظائف الحماية والرعاية والعدل؛ لكي تكون أكثر كفاءة، وأقل ضرراً وضوضاء.

الأمم تأخذ مئات السنوات في تطوير أفكارها ثم تحولها لأشكال، ونحن لا وقت لدينا؛ فقد تجاوَزَنا الوقت بل تجاوَزَنا التاريخ. ربما لم يبق لنا سوى قليل من الجغرافيا التي نأمل في الحفاظ عليها، والله المستعان».

كما كتبت في مطلع ٢٠٠٩:

«لماذا يجب أن نهتم بمفهوم المواطنة كمدخل للتفكير في أمر «السياسة»، وارتباطها بإدارة التوطن وخدمة العمران؟

ولماذا يجب أن نركز على البعد الإنساني والاجتماعي فيه بدلاً من الولَع بالبعد الدستوري والنظمي والإداري (على أهمية ذلك كله)؟

ببساطة لأن هذا المفهوم يمكّننا من استرجاع وتحرير مساحات من العقل استلبتها الدولة ـ ليست الدولة بالمعنى السلطوي أي النظام السياسي، بل الدولة كمفهوم، كتصور لعلاقة سياسية أمثل يقوم فيها الناس بتسليم أدوات القوة لهذا الكيان

الافتراضي (الذي هو في النهاية يتجسد لحماً ـ وشحماً ـ في نخبة أو طبقة أو فئة أو جماعة)؛ كي يحميهم من أنفسهم ومن الخطر الخارجي، فقد كان هذا هو «وعد» الدولة الحديثة وتعهدها، والسبب الذي من أجله نزعت من الناس أظافرهم وأنيابهم كي يصبحوا مجتمعاً «مدنياً»، ومن يجرؤ أن يطيل أظافره يتم ضربه بقوة وتجريمه بالعنف.. وبعنف.

الدولة الحديثة نشأت ككيان ذي منطق داخلي متوحش: ليضمن التمدن، وبنيان شرس، ليحمي التآلف، لذا فإن تحول هذا الكيان ليمارس تشرسه علينا، ويدمر تمدننا، ويتبنى سياسات تقوّض تآلفنا ينبغي أن يواجه بكل حسم وقوة وإرادة، ومن هنا كانت الديمقراطية هي الأداة التي اخترعتها الشعوب لتواجه خطر زحف الدولة على مساحاتهم والاستبداد بإرادة الناس ولتصد رغبة التوغل والتغول الكامنة في جينات الدولة الحديثة، وأيضاً جينات الإنسان صاحب السلطة في كل العصور وتحت كل نظريات الحكم الفلسفي في دولة المدينة أو دولة التوسع الإمبراطوري أو الملكية أو العصبية القَبَلية.. وغيرها.

لكن الخطر الأكبر ليس هيمنة الدولة على الناس بدلاً من أن تحكم باسمهم، أو احتلالها لمساحاتهم بدلاً من حراستها والقيام عليهم، أو هدر كرامتهم بدلاً من أن ترعى إنسانيتهم وتحفظ مقاصد اجتماعهم وثقافتهم، ليس هذا ما أقصده، فهذا يشعر به الناس بسهولة ويقاومونه ببراعة عبر التاريخ الحديث (والقديم)، من المقاومة السلمية، للمقاومة بالحيلة، للعصيان المدني، للثورة. وكل شعب وظروفه ومنهجه وتراثه في هذا المضمار، لكن الخطر الأكبر أن تهيمن الدولة كفكرة على العقل

السياسي للناس فلا نفكر ضدها.. إلا بها، ولا نتمنى ترويضها إلا لنكون نحن أشرس إذا صرنا في مكانها، وأن نحلم بأن نكون نحن الحاكم بدلاً من أن نعود «نحن الدولة»، وأن نشتهي الكرسي لنكون أشد وأغلظ على المخالفين وعلى الناس، باسم الأيديولوجيا أو باسم الدين أو باسم الحرية والديمقراطية.
الخطر أن تدمر الدولة خلايا العقل السياسي الرشيد للناس باتجاهاتهم ومشاربهم فلا يفكر هذا العقل إلا مستحضراً إياها، ولا يرى نفسه إلا فقط في مرآتها، وبدلاً من أن يقدم مشروع نهضة يتجاوز الدولة ويعيدها لحجمها ويضبط إيقاعها ويعيد برمجتها على مقاسها الحقيقي؛ كي يترك مساحة أكبر وطاقة أعلى للناس وللمجتمع المدني والأهلي والعضوي في الريف والمدن لإدارة شئون الناس، ولا مركزية السلطة (وليس لا مركزية المسئولية ومركزية أمن الدولة!)، بدلاً من أن يحلم العقل السياسي بهذا الأفق الرحب من «البدائل» و«الإمكانات»، إذا به يحلم بأن يكون هو الدولة (وما أتعسه من حلم!)، فيقدم الصراع السياسي على فكر النهضة والتنافس الحزبي على تعزيز قيم التمدن وتمتين عُرى المواطنة، فيخسر الجماهير المنهكةِ القِوى، ويشق الصفوف ويبعثر الجماعات ويستدعي النزاعات؛ لأن السلطة لها كراسي محدودة أما الفعل السياسي الجماهيري فيسع الجميع، والتفكير السياسي الأفقي يفتح أفق المواطنة ويستنهض الجماعة ويحلم بغد أفضل ويروض الدولة بزخمه وحضوره. إنه بؤس التفكير السياسي الذي يلعن سلطان الدولة ويهاجم النظام، لكن ينام يحلم بكرسي الحكم يحرمنا من أن نفكر خارج الإطار وأن نعيد صياغة السياسة بشكل مختلف، بدلاً من أن ننحبس جميعاً في سجن تلك الفكرة وهذه الآلة التي اخترعتها أوروبا

لتتجاوز بها واقعها، فلا نستطيع أن نفكر في أدوات جديدة لنتجاوز بها كابوس دولة صاغوها وخططوا بنيانها وتركوها لنا على صورتهم لنكون على صورتهم، فلا صرنا هم ولا حتى عرفنا كيف نحلم بأن نصير.. نحن.

الأولى أن نجر فعاليات وتنظيم إدارة القرار والسلطة لمساحات الناس، ونعيد بناء تصورات وآليات الشورى، ونضخم فعل المجتمع السياسي اليومي عبر «ديمقراطية الحضور» وجدل الديمقراطية الشعبية التي أوهمونا أنها كلام اشتراكي قديم رغم أنها لب الشورى وعين الشهادة والأمانة، وأن نروض ونحجم آلة الدولة (وليس كيانها القومي السيادي) فيخشى الحاكم كابوس غضب وانتفاضة الشعب، بدلاً من أن تكتفي المعارضة بأن تحلم لنفسها بكرسي السلطان»[1].

في البدء كانت الأمة:
بين قومية الغرب وأمة الإسلام

يدور النزاع اليوم حول تعريف الأمة، بين مشروع استعادة نهضة الأمة الاسلامية وهيمنة مصالح ونخب الدولة القومية التي تحمي الاستعمار الجديد وتتشدق بالأمن القومي وتبدده وترفع شعارات الوطنية وهي أول من يفرط في معنى الوطن ويتواطأ مع

---

(١) كتبت هذا في رسالة الماجستير عام ١٩٩٢ وفي بحث طويل عن الخيال السياسي للإسلاميين عام ٢٠٠٤ (وقد صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر عام ٢٠١٥)، ودراسة عما بعد العلمانية ومقالات عديدة عن العقل السياسي والتحرر من الدولة، وحتمية إعادة اختراع الدولة بالتوالي نهاية عامي ٢٠٠٧ و٢٠٠٨ في جريدة الدستور المصرية، وعبر تحليل مفهوم المواطنة في رسالة الدكتوراه عام ٢٠٠٧.

أعدائه، ويجور على حقوق الناس ويقتلهم باسم المصالح العليا للبلاد.

ليست غاية مراجعات الدولة هدمها فوق رؤوس المستضعفين، مراجعات الدولة هدفها إعادة احياء عهودها وإعادة تأسيس أركانها بعد أن تحولت إلى حفريات، وهي ضمانة أن يكون سلطانها شرعياً وإنسانياً...

لكن الأمة تأتي قبل الدولة، ومن هنا أهمية البدء بها؛ تأصيلاً وتحصيلاً.

الأمة في اللغة:

الأمّة لغةً تعني الدين والطريقة، فيُقال: فلان لا أمّة له أي لا دين له. كما تدل الأمّة عند العرب أيضاً على النعمة والعيش الحسن. والأمة تعني كل جماعة بشرية، وكذلك كل جنس من الحيوان والطير.

وردت كلمة «أمة» في القرآن الكريم ٤٩ مرة ٤٣ آية منها مكية، والبقية الباقية مدنية، كما وردت كلمة «أمم» ١١ مرة، ١٠ آيات منها مكية وآية واحدة فقط مدنية، مع ملاحظة أن لفظ «الأمة» في الآيات المكية إنما يعود إلى الأمم الكافرة التي كذبت أنبياء الله ورسله قبل الإسلام. وقد ورد ذكرها من باب العظة والاعتبار لمشركي قريش كما في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَٰدَلُوا بِالْبَٰطِلِ﴾ [غافر: ٥]. هذا وقد جاءت «أمة» في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة على الوجه الآتي:

١ - بمعنى دين: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [النحل: ٩٣]. أي على دين واحد.

٢ - بمعنى إمام: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا...﴾ [النحل: ١٢٠] أي إمام الحنفاء.

٣ - بمعنى زمن: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ...﴾ [يوسف: ٤٥]. أي تذكر بعد مدة من الزمن.

٤ - بمعنى عصبة أو مجموعة من الناس: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٢٣]. أي جماعة من الناس يسقون أغنامهم.

٥ - بمعنى قوم: ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢].. بمعنى أن يكون قوم أكثر من قوم.

بذلك يمكن القول: إنه ليس هناك معنى محدد لكلمة أمة، بل حتى لو قبلنا الوجه الجماعي كمعنى لهذا المصطلح، فليس من السهل اعتباره معنًى سياسياً؛ نظراً إلى عدم تحديد هوية هذه الجماعة أو مدى اشتراكها في صفات معينة أو لغة مثلاً.

وأشار القرآن الكريم إلى العرب على أنهم أمة: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ﴾ [الرعد: ٣٠]. كما ميز القرآن أمة المسلمين من غيرها من الأمم في ثلاث آيات مدنية:

١ - ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]. والوسط هو العدل والأخير والأفضل.

٢ - ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

٣ - ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ويرى بعض المفسرين أن الآيتيْن الأخيرتيْن تدلان على عمومية لفظ الأمة في المجتمع الإسلامي كل بحسب عصره، وبذلك تتميز الأمة الإسلامية على مستويَيْن: **الأول** داخل الأمة الإسلامية حيث تكون هناك مجموعة من الأفراد تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. **والثاني** هو المستوى العالمي حيث تكون الأمة الإسلامية أفضل أمم الأرض السابقة واللاحقة من جهة القيام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويترتب على ذلك تناقض المفهوم القرآني للأمة مع المفهوم المعاصر الذي يعني الاشتراك في اللغة والعادات والتاريخ، وكذلك بالنسبة إلى الموقع الجغرافي والجذور العرقية، فالقرآن يتعامل مع المصطلح بشكل أشمل وأوسع؛ حيث ينتمي إلى الأمة الإسلامية كل مسلم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بغض النظر عن جنسه أو لونه أو لغته أو تاريخه، كما أن الأمة مركبة من جماعات وأعراق ولغات، وفيها أديان وملل ولكنها ليست عناصر صراع وتفتيت، بل عناصر قوة وتضامن، وجدير بالتأمل هنا وصف دستور المدينة ـ الذي كان بمثابة العقد السياسي الأول للرسول (ﷺ) ـ وصفه للنصارى واليهود بأنهم «أمة من الناس».

أما الأحاديث النبوية التي تشير إلى مفهوم الأمة الإسلامية فيه أكثر من أن تحصى ويتحدث فيها النبي (ﷺ) عن أمته في الدنيا والآخرة. وبذلك يتّحد المفهوم النبوي للأمة مع المفهوم القرآني، وإن كانت الشواهد في الأحاديث أكثر بكثير من الآيات القرآنية.

لم يستطع معظم علماء الإسلام بسط دلالات المفهوم

القرآني للأمة بما يتجاوز رابطة العقيدة لمستويات أكثر تنوعاً وتداخلاً، وإن استطاع بعضهم الاستعانة بمفهوم اجتماعي في شرحه كالفارابي في **مدينته الفاضلة**، أو بمفهوم تاريخي كالمسعودي في **التنبيه والإشراف**، لكن ذلك لا يقترب من أية مساهمة فعالة على مستوى المفهوم السياسي المعاصر لمصطلح الأمة كما ورد في الموسوعات السياسية الغربية الحديثة، وهنا مثلت محاولة المدرسة الحديثة لدراسة العلوم السياسية من رؤية معرفية إسلامية منذ الستينيات من القرن العشرين في جامعة القاهرة، وأبرز رموزها أ.د. حامد ربيع، أ.د. منى أبو الفضل، وأ.د. سيف الدين عبد الفتاح، وأ.د. نادية مصطفى وغيرهم من الأجيال التالية، ورموز مدرسة الاجتهاد في بيروت مثل: أ.د. رضوان السيد، وأ. الفضل شلق وغيرهما من رموز الفكر الإسلامي المعاصر في الشام والمغرب وفلسطين، وهناك المفكرون من غير العرب مثل: أ.د. كليم صديقي حاولوا الإسهام في هذا الصدد وبلورة مفهوم معاصر ومركب يجمع بين التراث والمستجدات التي طرأت على وضع الأمة الإسلامية في القرن العشرين.

وكانت **القومية في الفكر الغربي** كنظرية سياسية وأنثروبولوجية غربية ترى عند نشأتها أن الإنسانية تنقسم طبيعياً إلى مجموعة من الأمم المتميزة، وأن هناك سمات محددة لتحديد ماهية الأمة، وأن كل أمة يكون لها الحق مِن ثَم في حكومة مستقلة تعبّر عنها، وبذلك فإن الدول تستمد شرعيتها من احتواء كل منها على أمة واحدة، والعالم لا يكون منظماً بصورة صائبة، من وجهة النظر السياسية إلا إذا شكّلت كل أمة من

الأمم التي يحويها ويتكون منها دولة واحدة؛ فالوحدتان السياسية والقومية لا بد من أن تكونا، وفقاً لهذه النظرية، متطابقتين، وهو ما انعكس على الفكر السياسي وعلى مبادئ وقواعد القانون الدولي وخاصة حق تقرير المصير.

وترتيباً على هذه النظرية فإن كل حركة قومية هي بالضرورة حركة استقلالية/انفصالية في حالة ما إذا كان الأفراد المنتمون إلى قومية معينة يحيون كلهم أو جزء منهم داخل إطار دولة قائمة بالفعل، كما أنه على الجانب الآخر إذا كان المنتمون إلى قومية معينة ينتشرون في أكثر من دولة، فإنه يكون لزاماً على الحركة القومية أن تتخذ بعض الإجراءات التي تمكنها من إعادة رسم الخريطة الجغرافية بصورة تمكنها من احتواء كل المنتمين إليها داخل حدود دولة واحدة؛ حيث يرى الإنسان نفسه جزءاً من قومية معينة قبل أن يكون جزءاً من أي تجمع آخر فيكون ولاؤه الأسمى ـ لحظة تعارض الولاءات ـ للقومية التي ينتمي إليها فيقدم مصلحة قوميته على حساب مصالح القوميات والدول الأخرى. وقد تتحول القومية بهذا المعنى إلى نوع من الإمبريالية تبيح للدولة أن تغتصب أراضي دول أخرى؛ لجمع شمل قومية ما من دون أي اعتبار لقيم التعامل الخارجي المتعارف عليها، مثل احترام القانون الدولي واحترام المعاهدات والحفاظ على العلاقات الدولية الودية وتجنب الصدامات المسلحة.

وتحاول الكتابات القومية كلها وضع معايير أو مقومات للقومية للإجابة عن سؤال: ما الذي يميز الأمة عن غيرها من أنواع الجماعات الأخرى؟

وهناك إجابتان: إحداهما موضوعية والأخرى ذاتية. أما النظرة الموضوعية للقومية فترى أنها ظاهرة طبيعية تتعلق بمجموعة من البشر لهم لغة واحدة وثقافة واحدة وعادات وتقاليد واحدة، وينحدرون من أصل واحد، ويقطنون في بقعة إقليمية محددة، وتحدوهم آمال واحدة ومصالح مشتركة، ويشعرون بالحاجة إلى أن تحكمهم سلطة واحدة ذات سيادة.

أما النظرة الذاتية فترى أن القومية هي ظاهرة سيكولوجية لا تتعلق بمقومات خارجية عنها بقدر تعلقها بوعي الأفراد بتلك المقومات التي تجعلهم يشعرون بأن لهم شخصية متميزة ومنفصلة، وتدفعهم إلى التعبير التنظيمي عن هذه الشخصية. ولكن تظل المعايير الموضعية مهمة جداً عند معظم المفكرين القوميين، وإن كان مدى الأهمية المعطاة لمعيار معين بالمقارنة بالمعايير الأخرى يختلف من مفكر إلى آخر.

فبعض المفكرين يرى أن البعد الأهم في تعريف الأمة هو الإقليم؛ فارتباط الأمة بإقليم محدد هو الذي يمنحها شخصيتها. والبعض يرى أن الدولة هي المعيار الأهم، فوحدة الأمة وشخصيتها مستمدة من التنظيم السياسي؛ ولذلك فإن الدولة عندهم سابقة على الأمة، وتكون هي سبب وجودها والعكس غير صحيح، ولقد ساد هذا الاتجاه بين المفكرين الفرنسيين، وهذا على خلاف القوميين الألمان الذين ركّزوا على عنصر اللغة والثقافة بوصفه أهم عناصر تحديد الأمة؛ حيث آمنوا أن لكل أمة طابعها الخاص المميز، وأنه مستمد أساساً من اللغة المشتركة، وطالما أن اللغة هي أداة التعبير عن المشاعر والانفعالات والرموز والأساطير فإنها تصبح أداة العادات

والتقاليد والتراث، ويصبح الاشتراك في لغة واحدة اشتراكاً في ثقافة واحدة.

ويركز جانب آخر من القوميين على عنصر الهدف المشترك كأهم عنصر يعمل على ظهور الأمة، خاصة إذا كان هذا الهدف موجّهاً نحو جماعة خارجية؛ لأن القومية كما يراها أصحاب هذا الرأي هي في الأساس شكل من أشكال الاحتجاج، ويدعم هذا الفريق رأيه بالإشارة إلى حقيقة كون عدد من القوميات الحديثة تكونت في أثناء حركة المقاومة لاستعمار مستوطن أو حتى في مواجهة أحد أشكال الاستعمار الجديد.

والقومية ترفض مقولة الماركسية: إن الحدود الإقليمية يجب ألا تقف حائلاً دون وحدة الطبقة العاملة في العالم، وإن عمال العالم مصلحتهم واحدة، ويجب ألا تحدهم حدود جغرافية، ثم إن القومية ترفض أيضاً المذهب الشخصي الذي يعلي من العلاقات الشخصية ويعطيها أولوية على التزامات الفرد الأكثر عمومية تجاه الدولة أو القومية التي ينتمي إليها؛ بحيث يصبح ولاء الفرد لأصدقائه وأسرته مثلاً أهم من ولائه لوطنه وأمته، وبحيث تكون الأولوية للعلاقات الشخصية في حالة حدوث صراع بين الولاءات الشخصية والقومية، ثم إن القومية ترفض أيضاً الوطنية العالمية التي ترى أن السعي إلى تحقيق مصلحة الإنسانية جمعاء يجب أن يكون هو الالتزام الأول لكل إنسان؛ حيث يكون ولاؤه الأسمى للبشرية وليس لقومية جزئية.

وقد استمد الفكر الغربي مفاهيمه القومية من التجربة الأوروبية؛ إذ انطلق من الأحداث المتشابكة التي مرت بها أوروبا بعد ظهور الدول المركزية القوية في وستفاليا ١٦٤٨،

ونجاح ملوك الحكم المطلق في القضاء تدريجياً على المفاهيم والروابط الإقطاعية وعلى السلطة السياسية للكنيسة، وتوحيد مشاعر الولاء لجهة سياسية واحدة.

وعلى الصعيد الفكري، أدت الفلسفات الجديدة لسيادة الشعب وحقوق الإنسان دوراً مهماً في تغيير نظرة الشعب إلى شخص الملك الذي لم يعد هو الأمة أو الدولة، وإنما أصبحت الدولة هي دولة الشعب، الدولة القومية، والوطن بعبارة أخرى، ارتبطت الأمة بالدولة وتوحدتا، فنشأت الدولة القومية، كما ارتبطت الحضارة بالقومية فأصبحت حضارة قومية.

وفي ظل هذا الوضع الجديد الذي نشأ في أوروبا، بدأ الفكر الرأسمالي الليبرالي مغايراً لكل الأوضاع والمفاهيم التي سيطرت فيما سبق في ظل الفكر السياسي المسيحي، فقد كان التركيز الفكري آنذاك على السمات العامة وعلى العالم كوحدة واحدة بصفتها الأمل المنشود، بينما أخذت القومية ترتكز على السمات الخاصة، وعلى الاختلافات والخصوصيات القومية.

وبروز سوق واحدة فتح المجال أمام ظهور الأمة القومية في الغرب، ومن خلال التطور الاقتصادي والسياسي يكون شعور الأمة الذي يظهر في تقاليدها التاريخية والملامح الخاصة بثقافتها وأسلوب حياتها.

ويفرق الفكر القومي بين نوعين من القومية: **الأول** قومية الدول الاستعمارية الكبرى، وتتجلى في مشاعر التعصب والعنصرية التي تمثل أيديولوجية ضارة، ويصل التطرف ببعض النماذج للفاشية والنازية إلى تزعُّم سموّها على القوميات

والأعراق الأخرى، ومن ثَم السعي لإخضاعها، كما حدث قبل الحرب العالمية الثانية وخلالها. والنوع **الثاني** هو قومية الشعوب المقهورة التي تكافح ضد الإمبريالية من أجل الاستقلال الوطني.

أخيراً طرأت تغيرات جذرية بعد الحرب العالمية الثانية تمثلت في اضمحلال الروابط القومية والاعتراف بالنتائج المأسوية التي ترتبت على مبالغاتها وتجاوزاتها؛ لهذا ظهر مفهوم جديد يدعو إلى الاندماج وتكوين تنظيمات «فوق قومية» تنسق بين الدول المنضمة إليها في بعض الأمور الحيوية، وتحقق تقارباً أوثق بعد إزالة الحواجز المادية والنفسية التي خلقتها المشاعر القومية المتطرفة التي عرفتها أوروبا الغربية إبّان الحرب العالمية الثانية.

الأمة قبل الدولة

إذا كانت القومية في الغرب قد تزامنت مع نشأة الدولة، وتبعت تكوّن الدولة فكانت الأخيرة هي التي خلقت الوعي بالقومية، فإن الخبرة الإسلامية الأولى كانت مناقضة، ففي البدء قامت الجماعة، وهذه شهدت تطورات لاحقة كي تُنضِج نموها وتحقق أشكالاً ثقافية مميزة.

في حياة الرسول (ﷺ) لم تكن هناك سلطة سياسية مؤسسية بل كانت هناك سلطة الرسول (ﷺ) الدينية التي كانت ترشد الناس وتنير طريقهم في حياتهم اليومية، وتدير في الوقت ذاته المجتمع و«تحكم» بين المؤمنين وبينهم وبين باقي أفراد المجتمع، ثم تقود الجيوش وتخاطب الكيانات الدولية، لكن وفاة الرسول (ﷺ) جعلت لزاماً على الجماعة أن تقرر إنشاء سلطة سياسية تقودها منفصلة عن الإدارة الدينية التي كانت مهمة

ومسؤولية تضامنية للأمة كلها ـ راع ورعية ـ فكانت أهم مهمات هذه السلطة السياسية الحفاظ على استمرارية الجماعة متّبعة تعاليم الوحي الإلهي وسنة الرسول (ﷺ)، وكان عليها أن تلبي حاجات الجماعة. وفي كل مرة كان الناس أو مجموعات منهم يعتبرون أن السلطة السياسية قصّرت في تلبية حاجات الناس، كانت الأصوات الانتقادية ترتفع ضدها، وتقود أحياناً إلى حركات عصيان وثورات وحروب أهلية (الخروج).

المسألة إذاً، أن السلطة السياسية ـ الدولة ـ جاءت كتدبير لاحق لوجود الجماعة، وتطورت السلطة السياسية من مفهوم الخلافة في أيام الخلفاء الراشدين، لتنشأ دولة ذات مؤسسات ترتبط بها فئات اجتماعية ذات مصالح ثابتة في أيام الأمويين والعباسيين والدول اللاحقة. صحيح أن الدولة صارت كياناً صلباً ذا ثقل يجثم فوق المجتمع وتمتعت تدريجياً باستقلالية، وأمسكت بجميع خيوط السلطة في المجتمع وهيمنت عليه، لكنها (أي الدولة) بقيت دوماً بحاجة إلى تبرير نفسها أمام المجتمع، فعلى الرغم من أهميتها بقيت الأولوية في المجتمع الإسلامي للجماعة/الأمة وأهدافها التاريخية.

لم تكن الدولة إذاً ذات دور هامشي في المجتمع الإسلامي على العكس من ذلك كان دورها أساسياً، ويمكن القول إنها كانت في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي محور نشاط المجتمع والضامن الأساس لبقائه واستمراره، لكنها ـ أي الدولة ـ لم تستطع أن تتحول إلى مطلق نهائي، فبقيت سلطتها محددة بكونها أداة حماية المجتمع، وهي الوسيلة لتحقيق أهدافه ودعم الجماعة/الأمة.

إن المشروع السياسي للإسلام هو تكوين الجماعة/الأمة، فهي الإطار الوحيد الذي يمكن أن يمارس الفرد فيه شعائر الدين كاملة، وهي المجال الوحيد لتحقيق الدين فهو لا يمكن تحقيقه خارج الجماعة الاجتماعية، وهذه حقيقة بدهية ربما يتناساها كثيرون من الذين يعتبرون أن الدين، خاصة الإسلام، يمكن تحقيقه على الصعيد الفردي المحض. هذه التجربة حاولت الصوفية القيام بها، لكنها تحوّلت عنها بعد فترة من الزمن. فقد بدأت الصوفية كأسلوب فردي في التعبير والاتصال بالله، لكنها تحوّلت مع مرور الزمن إلى ممارسات وطرقٍ جماعية، وهي أيضاً حقيقة يجب ألا ينساها أنصار الدولة الإسلامية الذين يعطون الأولوية للدولة على الأمة، وهو الوضع الذي يحاكي القومية الغربية بأكثر مما يستكمل مسيرة الأمة بمؤسساتها المالية والأهلية والعبادية والسياسية الحية والقوية عبر التاريخ.

في البدء كانت الأمة!

تفكيك العلمانية: من المواجهة.. إلى الاشتباك.. إلى ما بعد الدولة

ما زالت خطاباتنا السياسية الإسلامية تدور في أغلبيتها في دائرة مقارنة الشورى بالديمقراطية، والتساؤل عن مدى شرعية تقبل الإسلاميين العمل الحزبي وتداول السلطة سلمياً؛ في عصر تقدّم الليبرالية نفسها بقوة الآلة العسكرية للإمبراطورية الأمريكية والناتو كمنظومة فكرية منتصرة (نهاية التاريخ) بل ومثالية؛ معطية قيمها في الخطاب الفكري والسياسي منزلة المرجعية وأحياناً السقف للجدل وحدوده.

وتسعى هذه المجموعة من الأفكار لشحذ الذهن للتأمل في العلمانية وموقعها في هذا الجدل؛ إذ إنها الهاجس الأكبر في فكر الإسلاميين؛ وتوضع في مقابل الحاكمية كمفهوم ومنطق لإدارة شؤون الدولة والمجتمع؛ والغاية من التأمل هنا هي تحرير منهج النظر في تلك الإشكالية من تلك الثنائية المفخخة التي نادراً ما تُعين على سبر غور تركيب وتعقيد فكرة العلمانية وتوظيفها في الجدل الديمقراطي من ناحية؛ وتقف حائلاً دون تطوير الخيال والخطاب السياسي للإسلاميين من ناحية أخرى، مما جعل أطروحاتهم في حالة ركود عبر قرن كامل.

هدف الاجتهاد هنا هو تطوير الخطاب الإسلامي باتجاه أن يكون ـ بحق ـ تحريرياً ومتجانساً مع أصوله ومثاليته من ناحية ومع واقعه المعقد المنوط به تقويمه وتطويره من ناحية أخرى. ولا تعني محاولة الاشتباك مع مفهوم العلمانية وتفكيكه إسلامياً هنا مشروطية قبول المفاهيم الليبرالية ولا التسليم بالرؤية الرأسمالية ـ البتة؛ بل نزعم أن كثيراً من خطاب الإسلاميين هو في جوهره ليبرالي رأسمالي متسربل بالديباجة الدينية؛ يسعى للأسلمة بتنقية الهياكل من ظواهرها الرأسمالية من دون نقض لها، وإعادة تأسيس هياكل اقتصادية وسياسية وإدارية متأسسة على بنيان الإسلام وفلسفته في العمران التي تقوم على العدل وشراكة الناس في مقومات الحياة.

أيضاً تنطلق هذه الأفكار من تعريف العلمانية والديمقراطية كمنظومة مفاهيمية تحتاج هي بدورها إلى استشكاف وبيان لأبعادها؛ فكما أن السؤال: أيّ إسلام؟ سؤال مشروع في الجدل السياسي (وليس جدل العقيدة والعبادة) لتعدد نماذج

التطبيق والتصور؛ كذلك مشروعه سؤال: أية ديمقراطية وأية علمانية؟ فالأنساق المتباينة داخل كل إطار عقدي أو أيديولوجي أشبه بمتغيرات في «مصفوفات» ديناميكية يتغير تركيبها بشكل مستمر؛ كما أنها متفاعلة عبر المصفوفات بحكم التفاعل الإنساني تعارفاً وتدافعاً؛ بما يولد احتمالات للتأثير المتبادل أو التداخل المتشابك والمتراكب عند التطبيق؛ عندئذ قد تتنافر الرؤية الإسلامية مذهباً أو مثالاً مع نموذج ديمقراطي ليبرالي أو قطاع ما منه، في حين تتوافق أو تتطابق (على الرغم من اختلاف المنطلق والمقاصد) في قضية أخرى نظرياً وتنظيمياً؛ سواءً كان النموذج ديمقراطياً ليبرالياً أم ديمقراطياً اشتراكياً، ثم هي قد تستقل في لحظة أو في مساحة ما ـ أحياناً وليس دوماً ـ فيتفاوت تجلي المعنى ومظهر التمدن في الجماعة القومية/ الإيمانية والسياسية/المدنية الأوسع؛ وهكذا.

وربما يكون جدل الديمقراطية قد نما فيه بشكل عام اتفاق غالب على أن الديمقراطية في مجتمع مسلم لا تحل حراماً قطعي الثبوت والدلالة، ولا تحرم حلالاً، وانصرفت الغالبية بعدها إلى مناقشة مساحة السياسة الديمقراطية الفعلية التي يعيشها المسلمون اليوم مسترشدين بالقرآن والسنة.

بيد أن جدل العلمانية والدين أكثر سخونة لأنه يتعلق بالدولة والسلطان وليس بالإدارة السياسية، وصعوبته تنبع من مجموعة من الأفكار الحاكمة للجدل الراهن في تصور الإسلاميين، نناقش أبرزها ليس دفاعاً عنها بل رسماً لطرق أكثر فهماً للتعامل مع هيمنتها وأنظمتها:

ـ أن العلمانية تعني عندهم إنكار الوحي وتحكيم العقل

المحض والتخلي عن الحاكمية الإلهية: وهي فكرة تنظر إلى العلمانية ـ قسراً وقصراً ـ في سياقها الأوروبي؛ وهي للطرافة تمثل الوجه المقابل للعلمانية المتطرفة التي ترى في العلمانية المخرج ـ التاريخي ـ من التنازع السياسي والتخلف الاقتصادي باعتبار تاريخ أوروبا هو مستقبل العالم؛ فتقوم تلك الرؤية الإسلامية بحبس دلالات ومعاني العلمانية في الخبرة الغربية؛ وبدلاً من أن تكون طريقة ونموذج إدارة العلاقة بين السياسي والاجتماعي/الديني، وبين الخاص والعام، والثابت والمتغير، وبهذا قد تتعدد الطرائق والنماذج، ويمكننا أن نصوغ نحن طريقة ما، وتَضْحَى العلمانية مرادفة للسياسة وليس للكفر أو الإلحاد؛ يصر الخطاب الإسلامي على التوجس العقدي والحصر التاريخي بدلاً من الاجتهاد السياسي وبناء رؤية للعلاقة بين المجالات من منطلق إسلامي معاصر. تمايز المساحات كان يقابله عند الإسلاميين تماهيها، ولعل خبرة حكم الإخوان في مصر تسمح بتلمّس دلالات في التفكير يمكن استخلاص عددٍ من الدروس منها؛ لوجود مساحة ممكنة من التمايز لا تشترط الفصل التام ولا الوصل الكامل.

ـ أن العلمانية هي مرادف إفقاد الدين قوته ومن ثَم إخضاعه للدولة؛ فالعلمانية نظام في نظر معارضيه يدفع بالدين إلى المجال الخاص ويترك للدولة المجال العام والسياسي لتهيمن عليه، لكن هذا التصور لا يستكشف إمكانية أن يكون السعي لضبط العلاقة بين الدولة والدين من أهدافه إخراج الدولة من المجال العام، وحصرها في السياسي الضيّق وتحدّي هيمنتها الحالية على المجتمع المدني وتوسعة حدوده واستعادة طبيعته

الاجتماعية والإنسانية التراحمية والأخلاقية المناهضة للمادية والنفعية والرأسمالية الشرسة، ثم دوره المحلي في إدارة السياسات اليومية وصنع السياسات العامة، وهي نقطة سنعود إليها في القسم الثاني بتمعن أي إنه يمكن اعتبار الفصل أحد سبل حماية الدين اليوم من تغوّل الدولة وتحديد مساحاتها، ولو في مرحلة انتقالية تطول أم تقصر باتجاه نموذج منشود.

ـ أن العلمانية وفصل الإسلام عن السياسة جدل أنشأه الاستعمار لإضعاف الأمة منذ بداية القرن العشرين، وأن تجدده في العقود الماضية تصاعد مع نمو حركة الصحوة حتى لا تسترد الأمة شريعتها وتعود للإسلام ريادته، فدولته، فخلافته. وهذا التصور يدخل في باب: «قول حق يراد به باطل»؛ فالجدل بشأن حدود الدولة ومجال السلطة وقيود الحكم وعلاقة الدين بالتشريع وديناميات تنزيل الأحكام وتعدية القيم من الخاص إلى العام كلها قضايا متجددة، ومن الممكن «إعادة إنشاء الجدل» أو فلنقل إعادة تأسيسه على قواعد جديدة، فلا معنى من عدم الاشتباك مع الفكرة لأن من قال بها أراد مقصداً غير مقصدنا أو أراد بنا سوءاً، فنظل قروناً لا ننظر في الفكرة ولا في الحجة، وقد يأتي نظام يرفع شعار الإسلام ويُنكّل بالناس؛ لأن حدود المساحات غير واضحة ولا معلومة. والأصل في الشرع تمحيص الأفكار والنظر في أوجه المقولات، ولو كان الاستغناء عن ذلك واجباً لخُبث المصدر لما أمر القرآن الرسول (ﷺ) بمجادلة كل الخصوم، ولما كان هناك من داع لأن يأمره القرآن بأن يقول: ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، إنما كان منهج القرآن النظر في الحجة وتفكيك منطقها؛ ثم إعادة بنائها

من منطلقنا نحن. هذا هو المنهج الذي يعلمنا إياه نهج القرآن في الجدل، بل وأهمية الجدل ذاته، وكونه سنة من سنن الله، وأن الاختلاف من حكمته؛ جعله سنة من سنن الكون وإرادته ومشيئته.

ـ أن العلمانية هدفها تكريس الفردية وغايتها نسبية الأخلاق، وهو ما ينقض القيم الإسلامية ويؤدي إلى هدم العقيدة، وأنها صنو الليبرالية التي يراد لها أن تنتشر في العالم الإسلامي من دون مقاومة، وهذه رؤية تعلي من شأن الاخلاق بشكل تعميمي، فلا هي تدرك الفارق بين الأخلاق الفردية وتجلياتها على المستوى المدني العام، والفارق بينهما حتى من منظور الشرع، ولا هي تقدم في المقابل تصوراً عن الأخلاق والفضائل المدنية الإسلامية في موازنتها بين العام والخاص، واحترامها لفكرة الخصوصية، وهذه الفكرة التي ترى أن العلمانية تتناقض مع الأخلاق مشكلتها أنها تدافع عن ارتباط السياسة بالأخلاق لا بمعنى السياج الأخلاقي الشرعي في العلاقة بين السلطة والناس أو بين الدولة والفاعلين الآخرين في العلاقات الدولية؛ بل باعتبار الأخلاق من شأن الدولة، ويجب عليها السهر على الالتزام بها، وهي رؤية بالغة الخطورة ونموذجها المثالي الحالة الوهابية التي تجلت في ظل نظام الملك السعودي واستبدلت بالضمير الفردي والجماعي والضبط الاجتماعي العرفي رقابة حديدية على الأخلاق الفردية (لا تسري على النخبة)، وتجاهلاً تاماً للفضائل المدنية والحقوق السياسية، أثمرت استبداداً وأثَرة وازدواجية في المعايير الاجتماعية بين الظاهر والباطن، وضيعت الشريعة في مساحاتها الحقوقية والمساواتية.

وليس هذا دفاعاً عن العلمانية بحال، بل تحريراً للمسائل وفهماً لمنطق التدافع وخرائط التغيير، أي تصحيح الأسئلة قبل البحث في الإجابات.

المعرفة بالزمان: العلمانية مع أم ضد اللحظة الإسلامية الديمقراطية الراهنة؟

في الأثر حكمة تقول: «الحكيم من عرف زمانه واستقامت طريقته»؛ أما استقامة الوجهة فلا نشكك فيها لدى الإسلاميين ولا نزكي على الله أحداً؛ فمن قلب الصحوة تأتي هذه السطور تعترف بالدور التاريخي الذي قامت به لحفظ الدين وللدفاع عن كيان الأمة، لكن المشكل في بعض الأحيان هو في معرفة الزمان ووصف الحال ونظر الخبير في الواقع واختيار الطريقة.

والسؤال الفارق والفاصل في جدل العلمانية والدين (والدولة الإسلامية تحديداً) هو: هل العلمانية في ظل الدولة القومية القائمة والنظم غير الديمقراطية الحاكمة هي أداة لتقويض الدين أم لحفظه؟ وهو سؤال سياسي وليس سؤالاً شرعياً، أي يرتبط بالمصلحة السياسية الواقعية المباشرة للمسلمين ولمستقبل الإسلام. فهذه السطور تقدم أطروحة للنقاش مفادها أن الواقع السائد في دار الإسلام ليس واقعاً إسلامياً بل هو واقع حداثي واستبدادي في آن واحد، أخذ مقومات الحداثة الفكرية والمدينية والصناعية والفردية وعملت ديناميكياته عملها عبر عقود في تقويض النظام الاقتصادي والاجتماعي والقيمي الإسلامي ومصادرة أفقه الشوري؛ وأن العلمانية بمعنى تحديد المساحات بين السياسي والاجتماعي والخاص والعام، وحدود الفردية

وضمانات الخصوصية وحقوق التجمع المدني لن تضعف الإسلام بل قد تكون أداة ليس لفصل الدين عن الدولة (ببساطة لأن الدولة تهيمن واقعياً هيمنة كاملة على الدين)، بل فصل الدولة عن الدين لصالح الأخير بامتياز. (ونحتاج إلى أن نفكر في وسائل وشروط قبولها لذلك في ظل تحكمها التام).

هذه الأطروحة هي مناط الخلاف والنزاع مع التعامل السائد مع فكرة العلمانية الذي يتراوح بين ثلاثة فرقاء:

- فريق **أول** يرى العلمانية تهديداً للإسلام ومصادرة لما بقي منه في المجال العام في ظل نظم قُطرية علمانية باطشة.

- وفريق **ثانٍ** يرى أنها الحل من أجل تحديث الدول الإسلامية بتقديم إسلام ليبرالي ليس لديه مشكلة مع الليبرالية السياسية، وغالباً ما يسكت عن جانب الليبرالية الاقتصادية ويركز على قيم الحرية - خاصة حرية التعبير - من دون نقد قوي للمظالم الطبقية أو مصادرة حرية التغيير في ظل سياسات السوق المفتوح المتعولم، وهو فريق له أنصاره في العالم الإسلامي وله أنصار متزايدون عدداً وعدة من أصوات إسلامية بالغرب تجد دعماً معنوياً وأحياناً مادياً شبه رسمي من النظم الغربية، وهذا توصيف وليس تخويناً.

- وفريق **ثالث** يرى أن الحل هو في المفاصلة الكاملة مع هذه الأنظمة لكنه لا يقدّم تصوراً لوسيلة الانتقال إلى نظامه المأمول، وانضوت بعض فصائله في منعطفات شتى في بعض البلدان تحت لواء الخيار المسلح.

والفارق بين ما نسوقه هنا من رأي وبين من يرون من

تيارات التكفير أن الإسلام مُصادَر في أرضه هو أن هذه التيارات وصفت الواقع لكن حلها لم يكن على استعداد للتعامل معه، بل نشدت نقضه وتدميره بالكلية وبأدوات القوة المسلحة، لكن علينا أن نفهم أن آليات الرأسمالية قد فعلت فعلها في أرضنا وثقافة شعوبنا وأن الأنظمة قد قامت بتأميم الدين لتنتج إسلاماً ضد الإسلام، ورأينا ينطلق من أن التغيير يبدأ بفصل تلك الأنظمة عن الدين واستعادة وجهه الاجتماعي في المجال العام، ومرجعيته المدنية والأخلاقية في حياة الأفراد كأداة للتغيير، وأن الفصل في تلك اللحظة الراهنة لن يضعف الإسلام بل سينقذه من يد الأنظمة، فالتفكير والاجتهاد هنا ينصبّان على سؤال كيف يتم الفصل، على أي المستويات وفي أي القضايا ومن خلال أي أدوات، وهو فصل لن ينفك عن النضال الديمقراطي (أو الشوري كي لا نتنازع على التسمية)؛ لأن الأنظمة لن تترك الدين بسهولة كأداة للسيطرة والهيمنة تكسبها شرعية مزيفة؛ غير حقيقية وغير شعبية.

وهذا النضال سيختلف بالطبع من نظام إلى نظام ومن قطر إلى آخر ومن أرضٍ المسلمون فيها أقلية إلى أرض هم فيها أغلبية. وعبر هذا النضال أيضاً سيكون هناك تعارض وترجيح بين المصالح العاجلة والآجلة؛ ومثال بارز على ذلك هو رغبة حقيقية لدى بعض القوى الديمقراطية في مصر على تغيير الدستور لتقييد سلطة رئيس الجمهورية في مصر ومدته الرئاسية قبل ٢٠١١، في حين وقف الإسلاميون ضد التغيير خشية أن يتضمن تغيير مادة أساسية يستندون إليها في نضالهم وهي أن الشريعة هي المصدر الأساس للتشريع. هذا الخلاف في الحقيقة لم يعكس

فقط خللاً في الأولويات السياسية الملحة بل أيضاً اختزالاً للشريعة في القانون، وللإسلام في سلطة الدولة التشريعية، في حين أن من أساسيات الإسلام تقييد السلطة التشريعية وتفعيل السلطة القضائية، وكان الأوْلى أن ينصرفوا إلى ذلك وإلى دعم التغيير والاستقلال القضائي، ولتفعيل منظومة حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية التي هي ذروة سنام الإسلام، وصار غيابها وانتهاكها هو السائد، والإسلاميون هم أول الضحايا.

هذا المثال وأمثلة أخرى عديدة لا تعكس خللاً في فهم الواقع فقط بل في تقدير مَواطِن الثقل في المشروع الإسلامي وفي تعريف السياسة في الإسلام ومكان الدولة منها ومجالات الشريعة، وهو ما انعكس على جدل العلمانية والدين بالسلب وحبسه في دائرة ضيقة وطريق مسدود، فصارت الخلافات مكررة والحجج والأطروحات مستعادة ومجترة.

أما خلافنا مع الفريق الثاني الذي يفصل ويمايز ليُسهِّل الاجتياح الرأسمالي والليبرالي؛ فهو خلاف جذري - لا لبس فيه - في المرجعية.

العلمانية كمفهوم - جسر: محاولة للسير في الاتجاه المعاكس

كما أن هناك صحوة وتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ هناك بعض المآزق والأزمات، لا في تعامله مع قضية الديمقراطية بشكل يتجاوز جدل الديمقراطية واتفاقها مع الشورى أو اختلافها عنها، بل في تعامله مع «السياسة» ابتداءً؛ حيث إن المساحات الدلالية والأبنية المفاهيمية تحتاج إلى تحليل كي

نفهم أكثر كيف يفكر هذا العقل و«يتخيل» مفاهيم الشريعة والأمة والشورى والعدل وغيرها، أي كيف يرسم خريطة السياسة، وما علاقة الدين بالدولة في تصوره.

فالمفاهيم التي هي موضع النقاش هنا هي الأدوات الضرورية لفهم الواقع وتخيّله، والعقل لا يحيط بالواقع ومكوناته في كلياتها بل يحتاج إلى اختزاله من خلال التجريد في نسق وعلاقات ومعانٍ وقيم كي يمكنه التعامل مع الواقع المركب، ثم التفاعل معه وفق هذا البناء الفكري بمحاولة الحفاظ على استقراره أو تغييره.

لماذا نتطلع إلى إعادة فك وتركيب منظومة المفاهيم الداخلة في جدل الدين والعلمانية من أجل تغيير حالة الجمود الراهنة في الجدل والتفكير؟

الأسباب عديدة لعل من أهمها:

١ ـ الحاجة إلى استعادة التحليل المفاهيمي والمعرفي في رسم خرائط الفكر، فمن المهم أن نبدأ بفهم فلسفة السياسة في المشروع السياسي الذي يُجمع عليه الإسلاميون الحركيون وإن اختلفت «سياساتهم» في علاقتهم بالنظام الحاكم والنظام السياسي، وأن نفكّ العلاقة الارتباطية بين العلمانية وتراجع الدين أو العلاقة الحتمية بين الشريعة والقانون، وبالتالي الشريعة والدولة، وهي ردة الفعل الإسلامية التجديدية تجاه الدولة القومية التي أثبتت التجارب السياسية الإسلامية في السعودية والسودان أنها تؤدي إلى استبداد باسم الإسلام، بعيداً عن خطاب التآمر عليها وتبرئتها أو استغلالها في المقابل نموذجاً على فشل

المشروع الإسلامي؛ فهي دليل إضافي على فشل الدولة القومية وخطر اقتران الإسلام بها لأسلمتها؛ لتنافر منطقهما الداخلي بالنظر إلى العمران والاجتماع والإنسان.

٢ ـ استطلاع الإمكانية العقلية للتوافق بين رؤى متنوعة للعقل والتاريخ والنص والحرية والعدل والخاص/العام، وتصورات التنوع الديني والفكري وفهم الطبيعة الإنسانية والإرادة، وسبل تحقق القيم الجماعية، وفلسفة الحق والحقوق. فجدل العلمنة أو الشريعة يخلق جداراً فاصلاً بين التصور الإسلامي وأي تصور وضعي، وبين التجربة التاريخية الإسلامية وأي تاريخ آخر، ثم هو يحبس تاريخنا في التاريخ السياسي بما يناقض فكرة الإنسانية المشتركة ثم العالمية الرسالية.

وهذا أخطر ما في قبول فكرة تكريس الإسلام تحت شعار الخصوصية الثقافية مثلاً؛ فالهدف نبيل والشعار مضلل بل وضد الإسلام في جوهره.

مثال: إعجاب الخطاب الإسلامي بالنقد الاشتراكي الجديد ضد الحداثة من دون الوعي بسبب هذا التوافق القدري في الرؤية في تلك القضية، وهل تعني إمكانية بناء تحالف ضد فكرة الإنسان ذي البعد الواحد يتم فيه تطوير خطاب إسلامي يمكن لغير المسلم التواصل معه.

وبهذا تصبح أطروحة الإسلاميين ضد العلمانية بالمعنى الذي أسلفناه مقولة إنسانية ديمقراطية لترويض الدولة لا مقولة قومية، بدلاً من أن يكون خطابنا غير دال على أي نضال في أي مكان في هذه اللحظة التاريخية!

٣ ـ التبسيط السائد للفكرة الديمقراطية في الجدل السياسي ووضعها بشكل ما على الضفة العلمانية من النهر يحمل في طياته خداعاً مبدئياً يوفر على الإسلاميين الاجتهاد في تفكيك العلمانية سياسياً (وليس فلسفياً ـ فهذا تم بمهارة ومنها كتابات د. عبد الوهاب المسيري وأبي يعرب المرزوقي) بما يحجب ويستر ويخفي النزعة الليبرالية المتزايدة بين الإسلاميين؛ إذ يصبح الاقتصاد الإسلامي هو البنوك غير الربوية وليس نظاماً مختلفاً في أولويات الاستثمار والادخار ونطاقه ومجالاته في هذا المشهد العلومي بين فقه الضرورة وضرورة تجديد الفقه.

٤ ـ تحليل المفاهيم الحاكمة ينفي الخصوصية المبالغ فيها عند وصف فكر الإسلاميين وأطروحاتهم السياسية المعاصرة (دون إنكار لطبيعتها المعرفية، نتيجة اعتمادها على مرجعية شرعية دينية بالطبع ـ فالسياسي لديهم يتماثل ويتشابه أحياناً مع المنحى الـ«هوبزي» السلطوي المهيمن (نسبة إلى فكر هوبز عن الدولة) ـ في تصورهم وتخيلهم للدولة (وهذه ميزة النظر الإبستيمولوجي والفلسفي) فسياسياً قد يتمايز الخطاب لكن يتماهى التصور ومنطق التفكير)؛ كما أن الزمني الظرفي الآني حاضر في تصورات الإسلاميين بما يشبه الانفصال عن التاريخي، وأحياناً الترادف معه، فيجب إحياء التاريخ الآن عبوراً فوق اختلافات المساحة والأبنية السياسية والاقتصادية ومنطق الترتيبات الاجتماعية وهكذا؛ ومن المهم هنا بناء تصور مركب بين الفلسفي والسياسي والتمييز بينهما؛ فما يصلح للجدل الفلسفي والأكاديمي لا ينصرف إلى الاجتهاد السياسي في قياسات المصلحة؛ ومثال على ذلك أن كاتبة هذه السطور تابعت

اجتهادات في علمنة المجتمع في علاقته بالدولة من خلال دراسة تحولات الأسرة والحركة النسوية مثلاً، لكن هذا المستوى لا يعني أن التجربة التركية الراهنة سياسياً يجب ألا تتوافق مع سياسات تحترم الخصوصية الفردية؛ لأن سياقاتها السياسية والعسكرية والأوروبية تتطلب تحقيق مصالح ما (لكن هذا لا يسري في نظرنا على علاقاتها بالكيان الصهيوني.. وهكذا).

٥ ـ النظر التحليلي المفاهيمي عند الحديث عن جدل العلمانية والشريعة يجب ألا ينفك عن رؤيتنا لفريضة انخراط الإسلاميين ومؤسساتهم في المجتمع المدني، أو قبول الإسلاميين في نظام سياسي ليبرالي ديمقراطي، وفهم تلك المعادلات؛ فالمعرفة بطوبغرافيا الواقع يجب أن تجد طريقها لتطوير الأطروحات النظرية بشأن الأمثل، والممكن، والمأمول.

ـ تأسيساً على ما سبق فإننا نرى أن العلمانية اليوم يمكن أن تكون مفهوماً جسراً في الجدل الديمقراطي لتأمين شراكة الإسلاميين في السياسة ـ والأهم ـ في التغيير الاجتماعي والتحول الاقتصادي. ويمكن هنا أن يثور جدل بشأن عدم جدوى ذلك ووجوب بل لزوم هدم النموذج العلماني ودولته كي يمكن بناء نموذج على أسس سليمة. وسيبقى السؤال: ما هو الثمن؟ وستبقى الإجابة تقديرية بحسب ظروف وخيارات كل مجتمع وتوازناته والقدرة على إدارة التنازعات بأدوات مختلفة.

يمكننا أن نظل إلى الأبد نتجادل في أن العلمانية مفهوم يحمل بصمة جينية غربية (وهذا صحيح تماماً)، وأنه ليس مصطلحاً إسلامياً ولا نسب له بيننا تاريخياً (صحيح)، وهذا سيحقق نصراً يبدو أخلاقياً، لكن المشكلة ستظل كامنة في

الإجراءات، وتفاصيل الانتقال إلى نموذجنا المأمول وملامحه، الخلاف ليس في ما إذا كان المفهوم ضيفاً نقبله أو نرفض إعطاءه الشرعية في النسق المفاهيمي الإسلامي (هذا محسوم)؛ بل في ما نفعله بعد ذلك من بيان وتفصيل لما نقصده نحن بالسياسة والاجتماع والعمران، وآليات الانتقال إلى ما نريد من هذه النقطة التي نقف فيها (راجع السيرة النبوية ومسارها بعمق).

يبدو لي أحياناً أن الجدل صار جداراً يحمي الإسلاميين من الاجتهاد، وفكرتي في كسر الجدار هي فكرة جدالية اجتهادية في الأساس، ليس مقصدها علمنة الإسلام؛ فهو لا يمكن علمنته بالمعنى اللوثري البروتستانتي أو الكالفيني أو الحداثي، بل البدء في التفكير في ملامح علمانية بشروط انتقال إسلامية يصوغها الإسلاميون تحمي الدين من هيمنة دولة تسيطر عليه، وتكون أول خطوة لتحريره واستعادة دوره هو فصل هيمنة وسلطة الدولة عنه، وحركته حراً متمتعاً بالمصداقية الاجتماعية والسلطة العرفية في المجال العام؛ مشتبكاً مع همومها اليومية لتستعيد أدلة الاجتهاد دورانها وتتحرك تروسها، ثم عندما يسترد ماكينته الشرعية باعتصام الناس بالشريعة يقررون شكل النظام الاقتصادي والسياسي الذي ينشدونه وفق أحوال كل قطر وكل جماعة من المسلمين والشروط الحاكمة لمواطنتهم، والحديث في الآليات.
(ربما بعد تجربة الإخوان في مصر بعد عشر سنوات من كتابة هذا النَص نفهم أين أخطؤوا في الأساس في فهم آلة الدولة وأنها غير قابلة لاستقبال رؤيتهم العامة عن الدولة الإسلامية. المشكلة ليست فقط في عدم وضوح ملامح السياسة الإسلامية بل في منطق الدولة الذي نتعامل معه: دولة الحداثة التي تركها

لنا الاحتلال، وترك كل مقومات ارتباطها به في ظل احتلال العولمة والهيمنة الجديد).

سبر غور الأساطير الكبرى

في هذا المسعى أعتقد أن المسلمين اليوم أفضل حالاً عنهم من عقود مضت؛ فحال العلمانية كأسطورة كبرى من أساطير الحداثة أصبح أضعف، بما لا يعني نفي التفكير في صياغة علاقة بين الدين والدولة تقوم على وضع الحدود والسدود لحماية الدين والمجتمع قبل أي شيء؛ بل يعني بالأساس قدرتهم اليوم على تجاوز النظرة الحَدية التي كانت سائدة وكانت تطالبهم بالتخلي عن الدين عند دخول الساحة المدنية والسياسية، فلم يعد هذا اليوم شرطاً مستقراً بعد أن تنامت مثلاً الحركات الدينية/المدنية في أمريكا اللاتينية وقدمت نموذجها التنموي، لكنهم أيضاً رأوا كيف يمكن أن يؤدي تنامي الفاعل الديني في قلب الدولة القومية في آسيا وفي أوروبا وفي أمريكا للإضرار بالمدنية وبعالم الإسلام على يد من يؤمنون بنهاية العالم لصالحهم (أطروحة نهاية التاريخ، وصراع الحضارات، والماسونية، والصهيونية المسيحية، وأرماجيدون)، وهو ما يستلزم مراجعة اجتهاد التيارات الإسلامية في ضبط العلاقة بين الدولة والمجتمع، والدولة والدين في تصورهم المستقبلي عن كنه النظام الإسلامي الذي ينشدونه.

أذكر أن من الأفكار الرائعة التي قال بها منير شفيق في جولة فكرية حول الديمقراطية في العالم العربي فكرة أن الإسلاميين حين يعاد تشكيل المجتمع السياسي وفق دعوتهم،

يجب ألا يدخلوا في صفوف الحكم بل يبقوا في صف المعارضة والمراقبة؛ لأن غايتهم إعادة تشكيل العلاقات والقطاعات بما يحقق مصالح الناس والاحتكام للشرع - أخلاقاً ومعاملات وأحكاماً - وليس احتلال سدة الحكم وكراسي السلطة.

أساطير العلمانية الحداثية سقطت، لكن آلة الدولة التي تركها الاحتلال باقية دور الدين لم يتراجع، والاقتران بين الديمقراطية والقيم الدينية في ارتباطها بالقيم المدنية محل جدل واسع لم نشارك فيه بجدية مع العالم بعد، لكننا نحن الذين في حاجة للانطلاق إلى اجتهاد واسع المجال بشأن ما نريده بعد فصل الدولة عن ديننا، وكيف نصوغ مناطق قوة اجتماعية تساهم في تشكيل السياسة العامة الصحية والتعليمية والمالية والاقتصادية لصالح الأغلبية، متواصلين مع من يسعون لترويض الدولة القومية في علاقتها بالثقافة والدين والمجتمعات المحلية وتجاربهم في هذا المجال في أنحاء العالم.

العلمانية (الانتقالية) التي نريد لحماية الدين من الدولة اليوم: مصفوفات القضايا

إذا تخلينا عن أسطورة الدولة كمركز للمشروع الإسلامي واستعدنا فكرة الأمة ثم اجتهدنا في تسكين الشريعة في صف الأمة، وهو الوضع التاريخي لنا اليوم بل أزعم أنه الأصل في المنهج الإسلامي في تأسيس الأمة الإسلامية (هذا جدل شرحه أيضاً يطول فيما وراء أطروحة علي عبد الرازق التي تم تسييسها بشكل زائد) فإن مهمتنا ستكون مراجعة انشغالنا الزائد بالتأسيس للرابطة السياسية الإسلامية على قاعدة الدولة الحديثة التي تقوم

في منطقها الداخلي على مصادرة وتقويض مفهوم (الجماعة والأمة والناس) التعددي الإسلامي الذي أسسه دستور المدينة، وتستبدل به رؤية للتعدد الثقافي اليوم لها حدودها وقيودها.

إذا كان الإسلام في الخبرة النبوية قد جعل الدستور هو شريعة الناس التعاقدية (وليس القانون المرتبط بجهاز الحكم بسلطاته الثلاث فقط) مؤسساً على مرجعية الشرائع الدينية لجماعات عضوية متحالفة عبر العقيدة في المدينة ثم بعد الفتح ضد تحول السلطة إلى ملك، وضمن الحريات في المجال العام وقام بتفصيل قواعد إدارة المجال الخاص وحفظ حرمة الخصوصية، وساهم في وضع سياج القيم والأخلاق المدنية؛ فأين الاجتهاد الإسلامي في هذه المساحات؟

ما وراء الفقهي وما قبل السياسة: تفكيك التباسات العلمنة

هل يمكن أن ننشد تجديداً في النظر لعلاقة الدين بالدولة خارج جدل الدين والعلمنة، حامي الوطيس قليل الثمرة، ونحن نرى العقل المنوط به هذا التجديد يعاني هو ذاته مشكلات جمة تعوق تحليقه مجتهداً؟

ثلاثة قيود تكبل هذا العقل وتحول بينه وبين مواجهة التحديات الراهنة الوطنية والدولية العالمية:

١ ـ انحسار معارف هذا العقل عن مساحات العلوم الاجتماعية واقتصاره على ما سمي «العلوم الشرعية»، ولعل أبرز أسباب هذا الانشطار الذي نعانيه هو واقع النظام التعليمي ما بين نظام «حداثي» غربي في كليات العلوم الاجتماعية، فلا يدرس طلابها ولو نبذة عن العلوم الشرعية في حين يدرس

طلاب التعليم الديني الفقه والعلوم الشرعية من دون معرفة بالنظريات الاجتماعية المتغيرة والتي هي مدخل فهم الحداثة التي نعيش فيها مدناً وإعلاماً واتصالاً وعلاقة، ولذا تبقى الفريقان في انفصال وانفصام، ولذا فإن تأسيس المعرفة التجديدية يجب أن يعبر هذه الفجوة في الاتجاهين ليس بعلمنة مناهج التعليم المدني ولا بتحديث ـ وأيضاً علمنة ـ مناهج نظام التعليم الديني؛ من أجل تجاوز حالة التوجس بين الدائرتين التي تظهر جلياً عند تناول موضوع التعددية السياسية والحرية الفكرية. ولا حاجة هنا إلى التفصيل في أن عبور تلك الفجوة مرهون بمشروع وطني لتطوير النظام التعليمي برمته والذي لا يمثل التعليم الديني أكبر الخطر في خريطته الراهنة بل التعليم الدولي الذي لا يدرس في ظله الطالب لغته القومية ولا عقيدته الدينية، بما ينذر بمزيد من الاستقطاب الإقصائي لغياب الأرضية المشتركة لا من الفكر والمفاهيم، بل من اللغة والمفردات ابتداءً.

٢ ـ انحسار سلطة هذا العقل عن تغيير الواقع بما أفقده الدافعية إلى التجديد؛ فقد تم تهميش العلماء من قبل النظام وتم تأميم مؤسسات الوقف والتعليم والإفتاء التي ضمنت لهم عبر القرون الاستقلال المالي وبالتالي الفكري، كما حفظت لهم مكانة اجتماعية وأدبية متميزة بين الناس (لا فوقهم). وعندما تراجعت مكانتهم على خريطة القوة (ولا أقول السلطة)؛ برزت نخب سياسية واقتصادية وفكرية جديدة مختلفة، وافتقد العقل الفقهي الاجتهادي الدافع الأساس للتجديد والتطوير، وانشغل بالقضايا الفرعية التي لا تسبب صداماً مع السلطة، لذا فإن تنشيط العقل الاجتهادي مقترن باستعادة أصحابه المكانة وقوتهم

وإحساسهم بالجدوى الوجودية، بما يدفع بدوره إلى الشعور بالتأثير، مما يستنفر ويشحذ التفكير.

٣ ـ اعتزال هذا العقل الشرعي مساحات الهموم العامة وانغلاقه على الهموم الفردية للناس واليومي من مشكلاتهم، بما أحدث ـ ومنذ قرون ـ خللاً في خريطة الاجتهاد، فتطور في مجالات فقه العبادات وأبوابه، في حين لم يتواكب هذا مع تطور في الاجتهاد في فقه المعاملات، ولا أقصد هنا جدل الاقتصاد الإسلامي الذي بزغ وكان آمناً بدرجة كبيرة وبدعم من أنظمة وتيارات لا مجال لتفصيلها هنا، وإنما أقصد بالأساس فقه السياسة وفقه العولمة الاقتصادية والثقافية، التي استقل بالحديث في مباحثها المفكرون المستقلون أو الحركيون والحركات الإسلامية، والذين لم يطوروا رؤى مركبة في شؤون الديمقراطية وحقوق الإنسان تتجاوز العموميات والأفكار، وأطروحات في فهم النظام الرأسمالي العالمي وأدواته الثقافية تتجاوز المقولات الفضفاضة التوفيقية، وبقي الخطاب الديني الشرعي بمنأى عن تلك المساحة هو الآخر، فعانى سطحية بالغة في التعامل الفكري معها، وزاد الأمر سوءاً انقطاع الفكر الديني والحركي عن الفكر الماركسي الذي حاول تطوير أدوات لفهم مسالك القوة الرأسمالية وعملها وديناميتها قطرياً وعالمياً. وقد ابتعد الشرعيون بالأساس بسبب مقولة ماركس أن الدين أفيون الشعوب (وقد كان بالفعل في واقع ماركس) وفقر الماركسية من الناحية الأخلاقية، وابتعد الحركيون لحسابات المنافسة مع التيارات السياسية اليسارية، على الرغم من أن الفكر الماركسي بمدارسه المتجددة بالغ الأهمية في إفهامنا آليات العولمة وجدلياتها، لكن

الفكر الديني بل والحركي (منذ العدالة الاجتماعية في الإسلام ربما لسيد قطب حتى الآن) لم يطور تصوراً متكاملاً ومتطوراً حول قضايا العدل الاجتماعي والحرية الاقتصادية، لكن هذه قضية مستقلة تستحق بحثاً مستقلاً.

إذا كان حال العقل كما سلف البيان، فما هي القضايا التي يجب أن توضع على خريطة العقل من أجل تطوير الخطاب الديني بصددها وهو يناقش الدين والدولة؟ أي ما هي الأولويات الملحة التي نريد لهذا الفكر أن يتصدى للاجتهاد بشأنها وهو يفكر في موضع الدين في العمران والنهضة ومكانة الدولة بين الوظيفة المؤسسية والمركزية التي تشغل مكانة عقدية؟!

تنمية «الخيال الاجتهادي» بالتالي تستلزم انشغال الفكر والخطاب الديني بمصفوفة العلاقة بين الدين والدولة على ثلاثة محاور:

١ ـ قضايا العمارة والمكان

فقد انشغل الفكر الديني وكذلك الخطاب الإسلامي بالقضايا الفقهية التفصيلية والأبعاد الأخلاقية؛ لكن السياقات المكانية لتنزيل تلك القواعد والآداب لم تنل الحظ الكافي من التأصيل لفهم التحول الذي أصابها في ظل اتساع السوق الرأسمالي وإعادة تشكيله للمساحة، فالاقتصاد الرأسمالي الصناعي ثم المعلوماتي العالمي قام بتغيير أمكنة الاجتماع الإنساني ومنطقها، وأبرز مظاهر ذلك تحولات المدن كمراكز اقتصادية ونقاط محورية في علاقات العولمة، ومن أبجديات أصول الفقه الشرعي والحضاري أن نفهم سياقاتنا المكانية.

فما هو سبيل تنزيل الشرع والآداب في فضاء المدن التي تخلق مساحات ومسافات وتفاعلات اجتماعية وأنماط سلوكية لا تتعلق بإرادة الفرد بل بهيكل وبنيان المدن وتخبطها وعمارتها؟

وكيف يمكن إدارة الشورى كأداة في يد الجماعة الاجتماعية أو السياسية مع تفكك البنية الاجتماعية على خريطة النمو العمراني العشوائي الذي يفرز الفقر أفقياً أو الاغتراب والفردية رأسياً؟

في أبواب فقه المعاملات نجد تأصيلاً وتفصيلاً لأحكام المعاملات المالية مثل إحياء الموات والخراج وحق الاختصاص، وحق الارتفاق والشفعة، وحق التعلي وحق الجوار، وحق المسيل وحق المرور، وضرر الهواء وظاهر الطريق وباطنه وترتيب الفناء، والإجارة.

وفي الفتاوى الكبرى في تراثنا الفقهي تفصيل وشرح ورؤى عميقة لجوانب هذه القضايا المختلفة. ثم هناك كتب السياسة الشرعية في حديثها عن ترتيب السلطات وإدارة الأسواق والأوقاف.

ثم هناك كتب الأدب التي تذكر مسارات الحياة الاجتماعية وتفاعلاتها المختلفة، وهناك كتب التاريخ والخطط التي تعطينا صورة عن كيفية إدارة الحياة في المدن الإسلامية.

والحق أن كل هذه النقاط المبثوثة تشكل في كليتها رؤية متماسكة متكاملة لعلاقة الإنسان بالمكان وبالشريعة التي تتجاوز هنا التعريف القانوني الضيق لتشمل الأعراف والآداب، ودورة المجتمع المدني وتفاعلاته مع محيطه المعماري وصلته بالأرض وسكانها.

ولقد شكّل المحيط العمراني رؤية الفقيه والأديب والمؤرخ للسلطة وللحيز والمكان، وانعكست عليه رؤى الإنسان السائدة وعقيدة التوحيد وما ترتب عليها من مفهوم للحقوق والجماعة والنفع والاستخلاف. ومع تحولات العمارة وتشكل المدن الحديثة لخدمة الرأسمالية كان لزاماً التساؤل عن صيغ وتحديات تنزيل الشريعة على عمران متحول أقل ما يوصف به أنه معمار «كاذب» ظاهره لا يعكس قيم سكانه الباطنة بل يتحداها، وقد يوصف في وصف أشد قسوة أنه معمار ضد الشريعة، يشلها ويقننها ويقتلها بمعاداته لفكرة الأمة أو الجماعة العضوية، وفكرة العرف ومساحات السلطة الشعبية ودوائر التفاعل الديني وطقوس الثقافة المحلية التضامنية، معمار يكسر بوابات الحارات كما فعل الفرنسيون عند احتلال القاهرة، ويتجاهل خصوصية الأمكنة، وينمط فكرة «العلو في البنيان» بتثمينه للأرض بما هو خارج عن خراجها ومرتبط بحسابات رأسمالية وطبقية، ويكرس المركزية ويفتح كراهية وعنوة دوائره الخصوصية بل والشروط الدنيا للعيش الإنساني.

٢ ـ قضايا الوجود وحقوق الإنسان

فالخطاب الديني والحركي الإسلامي بحاجة إلى تجاوز المقولات العامة إلى اشتباك حقيقي وواقعي مع قضايا الوجود والجسد والحقوق الإنسانية، وتسكين الأحكام الفقهية التفصيلية في أطرها الكلية المرتبطة بمقاصد الشريعة، والدوران مع هذه المقاصد في المساحات المكانية آنفة الذكر، وإعادة صياغة اللغة التي يتم بها التوجه للناس لتكون لغة دالة وليست لغة اصطلاحية فحسب (مثل الانتقال من فقه فتنة المرأة إلى فلسفة الجسد،

وعلاقته بالقيم وبإدارة الذات في التصور الإسلامي - رجالاً ونساء -). ولعل مفهوم المواطنة بما طرأ عليه من اتساع وتطوير في الفكر الغربي بمدارسه الأيديولوجية المتنوعة يمثل مفهوماً صالحاً للتطوير والتطويع؛ من أجل حفظ حقوق الناس في ظل تراجع دور الدولة من مساحات الضمان الاجتماعي وضعف الشبكات الاجتماعية التقليدية الداعمة للأفراد، بما يتجاوز الحديث عما «كفله الإسلام» من حقوق للفئات الاجتماعية المختلفة إلى تفصيل كيفية حماية هذه الحقوق في السياسات العامة والموازنات الحكومية، وهي الكيفية التي تستلزم عودة احترام الإنسان كفاعل له حقوق أساسية، وسبل حماية الأفراد والجماعة في توازن متناغم. وهو اجتهاد لا بد من أن يشتبك مع تحوّلات السوق بمعناها الشامل وسياسات التكيف الهيكلي والخصخصة، والآثار بعيدة المدى لها على توازن القوة بين الطبقات والشرائح الاجتماعية.

وهي قضايا تحتاج إلى اجتهادٍ جماعيٍّ، ولن يفلح العقل والخطاب الديني الحالي في الاشتباك معها من دون تطوير لحالة العقل كما سبق بيانها، وإلا بقي يخاطب واقعاً متخيلاً ويتحدث عن حقوق تضيعها الهياكل والسياسات والتشريعات، وتنتهكها في تفاصيل الإدارة المؤسسية وتركيبة التفاعلات الاجتماعية بشكل يومي ومستمر.

٣ ـ قضايا السياسة والعمران

فلم يعد من الممكن الصمت والتعميم تجاه قضايا التمثيل والحضور السياسي وتداول السلطة والشفافية ومكافحة الفساد؛

ببساطة لأن أثرها في أحوال الناس اليومية فادحة الثمن، وهي من أصول البلاء بحيث يصبح التعامل مع القضايا الفرعية للتفكير والفقه والفتوى من دون تغيير أسباب المشكلات دوراناً في حلقة مفرغة.

والمذهل أن متابعة الجدل الدائر بين التيارات الفكرية نجده على الرغم من مظهره السياسي الصاخب متجاهلاً لأبرز موضوعات الجدل السياسي في مجتمعات عديدة أخرى، من اختلاف ونقاش بشأن القيم العامة التي يبنى عليها العقد الاجتماعي وتحولاتها ومستقبل التعامل معها، أو كيفية تحديد مساحات الخصوصية ودوائر الاجتماعي العام، أو الفلسفة التي يقوم عليها النظام التعليمي، أو السياسة الإعلامية والإعلانية وعلاقتها بالمجال العام وبالثقافة وبالهندسة الاجتماعية التي تفرزها آليات السوق والتسويق وتؤدي دوراً أساسياً في تشكيل الوعي بعد أن سقط مفهوم الإعلام الجماهيري، وأصبح المجتمع استهلاكياً يكرس الفردية والشراهة الشرائية، وتطارد لافتات وشاشات الدعاية فيه المواطنين على الأرصفة وفي المحلات التجارية، وداخل أروقة السوبرماركت بشكل غير إنساني. هذه البيئة الاجتماعية ومن ورائها البيئة الطبيعية تعاني ذلك التحول الرأسمالي المشوّه، ويموت الناس فيها على الإسفلت في حوادث الطرق بمعدلات هي الأعلى في العالم، فيصبح الخطاب الديني في مواجهتها قدرياً يؤمن بأن لحظة الموت لا فكاك منها، بدلاً من أن يكون أفق هذا الخطاب هو التأصيل لمفهوم المحاسبة والعدالة القضائية والمساواة أمام القانون بين الطبقات عند التقاضي، والدفاع عن الحقوق البيئية للأفراد ومكافحة

التلوث والتأكيد أن حق الحياة يبدأ بضمان الحد الإنساني من نوعية الحياة الإنسانية، وليس العيش المحض على هامشها المتآكل.

إنني أتساءل: إذا كان مجال الحداثة العلمانية الأول هو المدن الصناعية؛ فأين الجدل حول المدن الإسلامية اليوم في ثوبها الكوزموبوليتاني وكيف يمكن أنسنتها ناهيك بأسلمتها كمجال حركة لاستعادة الديني الحضري والحضاري في مساحات المدن المعادية للتجمع الإنساني والتراحم والتكافل بمساحات ومسافات ومواقيت للعمل وتحديد لوقت الفراغ، يتوازى مع الإنتاج لا مع فلسفة العبادة وينتظم حول الصلاة كخيط ناظم للكيانات الإيمانية الإسلامية والكتابية، التي يمكنها وحدها أن تضبط وتحفظ المحتوى الإنساني للمواطنة الحديثة؟

كيف يمكن تصور المواطنة ـ أصلاً وفرعاً ـ من دون إعادة تأسيس فقه لحركة الكتل البشرية وقيمها الاجتماعية وتواصلها اللحظي النفعي من خلال الهجرة للعمل أو الهجرة القسرية أو حتى السياحة الطوعية، بما يرفع التواصل الثقافي والإنساني من خلال التشريع والاستقرار العمراني ـ السكني؛ ليكون إنسانياً في مدنٍ صارت بلا هوية، فهل يمكن أسلمة مدينة مثل دبي مثلاً؟ وهل يمكن الاحتفاظ بالطبيعة الإيمانية لمكة والمدينة في ظل توحّش السوق والإعلان، والنزعة الاستهلاكية المتجاوزة بل والمعادية لفلسفة: ﴿لِيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨] التي ذكرها القرآن؟

كيف يمكن إعادة صياغة الأبنية الاقتصادية الرأسمالية العابرة للقوميات؛ كي تكون هياكلها الإدارية وتنظيم مواعيد

العمل فيها وشروطه ومناخه مع الجماعية وضد الفردية، محترماً رأس المال الاجتماعي والإنساني والأخلاقي، وأن يكون هذا ركناً أساسياً في تحرير المرأة بالإسلام من عبودية وأبوية الرأسمالية ومشاركتها في المجال العام والسياسي والمدني باتجاه نهضة إسلامية هي شريك فيها بلا نزاع؟

كيف يمكن بناء تحالفات إنسانية عابرة للعالم مع التوجهات الإنسانية ضد هيمنة اقتصاد السوق بصيغ تتجاوز رفض الفائدة البنكية باتجاه رؤية إسلامية لعلاقة النظام الاقتصادي الإسلامي بالبيئة وحماية حقوق العمال واحترام التراث المعماري، ودعم النقابية الدولية ومكافحة حرمان الأطفال من طفولتهم بالعمل المبكر، ومن أمهاتهم بعمل الأمهات الذي يمليه واقع الفقر المتنامي؟

كيف يمكن تحقيق تناصر إسلامي مع الأقليات من دون ممارسة وصاية على أوضاعها التي تستلزم اجتهاداً فقهياً وسياسياً ينبع من داخلها ودورنا في دعمه والتواصل معه وتفعيله، وحشد النصرة العالمية له ولإنسانيته، بدلاً من الانخراط في الشجب أو إظهار النصرة اللفظية من دون معرفة بأوضاعهم وظروفهم، بل أخطائهم التاريخية المدنية غير الحضارية؟

كيف يمكن توليد رؤى للجمال في زمن القبح، وثقافة للسلام في مناطق النزاع، تعين الناس على ألا يدخلوا في دائرة العنف المتجاوز لـ «حدود» الجهاد، ونرد بعضنا بعضاً إلى تلك المعاني والقيم والحدود بدلاً من المزايدة بدماء الأبرياء منا ومن غيرنا بما لا يحقق مصلحة منشودة أو منفعة مرجوة، وعلى الرغم من ذلك لا يتم تعديل التكتيك، فنُوشِكُ أن نخسر

«أنفسنا» المسلمة قبل أن نخسر المعارك بارتباك العقل السياسي الواضح في مواجهة النوازل؟

ثم نقف أمام قضية أخرى مهمة: ما هو شكل الإدارة التي ننشدها للشؤون الدينية في مجتمع إسلامي؟ هل من المصلحة تأميم الإسلام في فرنسا؟ وهل من المفيد تحرير الأزهر في مصر؟

من «يدافع» عن الدين ضد أي هجوم؟ الناس أم الرقابة على المصنفات الفنية التي تجيز الأفلام السينمائية، أم وزارة الثقافة؟ أم يظل المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية؟ أم وزارة الأوقاف؟ أم المجتمع المدني ذاته بولاء إسلامي وديني يرى في الهجوم على الدين عدواناً على الفضائل المدنية؟

هذا بعض من الأسئلة التي شغلنا عنها جدل العلمانية واعتبارها فكرة جسر في الاتجاه المضاد، نسأل ونؤصل ونتحدى فيه ونشتبك عبره مع القائم من سياسات واقتصاديات عن مجالات العلمنة ومساحات الدين والحضور المدني للناس واختراق قيمنا الإسلامية وحدود سلطتنا كمواطنين، ثم نراهن على الفطرة ونسعى من أجل فضح الظلم وتأسيس أعراف العدل في المجال اليومي، قبل أن ننشد التغيير البعيد والدم المسفوح لضحايا الصامتين الرأسمالية؛ يسيل تحت أقدامنا من دون أن نراه.

العلمانية ليست طائر العنقاء، يمكننا تنحية اللفظ جانباً والاشتباك مع المضمون، طرح الأسئلة وتقديم إجاباتنا نحن والبحث عن حماية الدين من بطش الدولة بفصلها عنه، ومن هنا

نبدأ بفك الارتباط القانوني بين الرئيس ودار الإفتاء، وبين الدولة والتعليم الديني، وبين الحكومة ومناهج التعليم المدني، وبين وزارة الشؤون وأحوال التكافل وصلة الرحم، وبين الحزب الحاكم وإدارة السياسة في المحليات، وفقط حين تتم خلخلة تلك المنظومة بفصل واضح الفلسفة؛ يمكن إعادة تأسيس علاقة لن تكون بالضرورة التماهي، هذا إذا أدركنا أن الدين أقوى من الدولة وأن الدولة أقوى من فلسفة العمران، وخاضعة لدورة التاريخ.

ولا شك في أن تلك الصيغة المطروحة للاشتباك ومواجهة العلمانية ستواجه تحديات ومقاومة من الدولة العميقة، وهي ليست صيغة وحيدة للتغيير؛ فقد تفرض الدولة في بعض الأقطار صداماً على المجتمع لا خيار فيه، وحينها يكون لكل قطر ومجتمع قرار ولكل حادث حديث، ولكل مرحلة أدواتها ومساراتها وشروطها.

قبل الختام: عودة التخصص وجماعية الاجتهاد وعالمية الهموم

أخيراً وليس آخراً: جدل العلمانية اليوم يحتاج عملياً إلى أن يقوده علماء السياسة والاقتصاد من أصحاب الرؤية الإسلامية الحضارية؛ فقد ظل القانونيون والحركيون لفترة طويلة قادة التفكير والتنظير، ومن يقرأ بعض ما كتبوه ـ على إخلاصهم وجهادهم ـ يجد معظمه بالغ التبسيط والتنميط.

فالحركات الإسلامية التي أثارت قضية العلمنة كثيراً ما أهملت الفقه الشرعي وتجاهلت حكمة علماء السياسة الشرعية

من السلف وعلماء الاجتماع، فهل قرأ أحدهم ابن خلدون إلى جانب ابن تيمية؟

لقد «اجتهدت» بزاد قليل من المعرفة وزخم كثير من الولع بالسياسة، وإذا كانت الصحوة تدين، في مطلع القرن، لكتابات رشيد رضا ومحمد عبده بقاعدة فكرية؛ فإن حسن البنا خريج دار العلوم قد حاول أن يصوغ رؤية بانورامية للإسلام، وغلب عليه منحى التربية والاهتمام بالقواعد الجماهيرية، وكان مخلصاً لتأهيله العلمي بدرجة كبيرة.

اختلف الوضع مع سيد قطب الذي أصبح مفكر السياسة، وصكّ مصطلح الجاهلية من دون معرفة بالنظرية السياسية أو الاجتماعية بالمعنى العميق، لذا غلبت الحركية والظرفية على كتاباته، ربما أفلت تفسير **الظلال** لأنه كان يدور حول النص القرآني الذي حكم المؤلف، وكتاب **مقومات التصور الإسلامي** الذي كان خلاصة تعمقه في القرآن واستجلاء معالم التصور وملامحه. ولكن يختلط الأمر في كتاباته الأخرى، ويبدو جلياً قصوره في فهم منطق النقد الماركسي للدولة الرأسمالية الحداثية، فنجده في **معركة الإسلام والرأسمالية** يهاجم الرأسمالية كما رأى تجلياتها في الواقع المصري، ولا يرى في الماركسية رؤية مساندة تعين على فهم حفريات ومآلات الرأسمالية، بل تغلب نزاعات الإخوان والماركسيين على رؤيته، فيهاجم الماركسيين بأكثر مما يقوم بنقد أو تقويم الماركسية ذاتها من خلال كتاباتها الأم، وكل ما عدا الإسلام هو مادية أياً كان، والغرب جذوره صليبية وهكذا. فلا يوجد إلا الإسلام، لكنه إسلام منغلق النسق غير مضطر إلى التفكير في التعايش ومحاذيره

وفقهه أو الاجتهاد في كيفية تطويره أو بناء تحالفات من أجل تحقيق مقاصده مع أي طرف وطني أو دولي. وفي **العدالة الاجتماعية في الإسلام** بسط أطول لفكرته وإن جاء مفتقِداً النظر المقارن.

وحين كتب الشهيد عبد القادر عودة تحوّل المسار إلى الرؤية القانونية، ونجده يمزج القانوني الدستوري بالفقهي الإسلامي مزجاً لا يتعرض لفلسفة التشريع وعلاقتها بتكوين الجماعة السياسية ونموها وتطورها التاريخي. تلك العقلية القانونية النصية جعلت الشهيد يطلق مقولة خاطئة تماماً تعكس الهاجس القانوني الذي رادف ببساطة بين الشريعة والقانون، وتمحور حول علاقة الفرد/المواطن بالدولة تأثراً بتأهيله القانوني الحقوقي، من دون نظر إلى اجتماع الأفراد وتشكيلات الأمة ومساحة العرف وطبيعة الأخلاق ومساحات الفضل، تلك التي تدخل في بنية الشريعة فتقدّم اتفاق الناس وتراضيهم على سلطان الدولة، فذهب إلى أن الشريعة «نزلت مكتملة» ولم تنمُ، وهي مقولة تخالف الواقع لأن التشريع تدرّج ونما مع نمو الجماعة ذاتها، لكنه ربما كان يردّ على القائلين بالتدرج في تطبيق الشريعة، فغلب موقفه السياسي حتى على أبسط حقائق التاريخ الإسلامي في عصر الرسالة ذاته. وهذا هو السبب أيضاً في تمسكه بفكرة الحكم بردّة الرافضين لتطبيق الشريعة، تلك التي يتجلى تروّي د. محمد سليم العوا فيها فلم يعطها مساحة تذكر في كتابه الذي يتشابه مع كتاب عبد القادر عودة بدرجة كبيرة، لكنه اضطر إلى الكتابة فيها في ظل سياقات التنازع الإسلامي ـ العلماني في مساحة الجدل الثقافي، فكان أقل حدة وأكثر حنكة وأهدأ بالاً.

هناك إذاً حاجة إلى فهم المدرسة التي انطلقت منها الكتابات التي صنعت المناخ الفكري للحركات بشأن العلمانية والذي حكم خيالها السياسي وتشترك فيه على الرغم من خلافاتها السياسية العملية، فقد غاب الخيال الاجتماعي والسياسي الفلسفي ـ النظري من تصورات «السياسة» وهيمن الفقه الشرعي التاريخي والقانون، وتداخلا، وتكرست مركزية الدولة، وتشكل حول ذلك خطاب شرعي وفكري يدعم هذا التصور. فلا يختلف د. محمد عمارة في نقده لكتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق كثيراً عن اقتراب عبد القادر عودة من الشريعة باعتبارها في الأساس الفقه الجنائي، ولا يوجد عالم اجتماع أو عالم سياسة متخصص في الساحة الحركية يعيد التفكير ويجدد الرؤية، بل تأتي أبرز الأصوات التي تتحدث في التجديد من خلفيات العلوم الطبيعية أو الفقه الشرعي أو القانون.

ولعل هذا ما دفع البعض إلى القول بأن الفكر الإسلامي الحركي المعاصر خرج بالسياسة من مساحة علم متخصص يجب أن يكتب فيه أهله وخبراؤه ليصبح شأناً عاماً يحيط به كل كاتب، فكانت النتيجة «لغواً أيديولوجياً غزير الكم، فقير النوعية»، وإنتاج «نص مغالٍ في السياسة» فشل في تحقيق النهضة. ثم لما بدأت المراجعات نظر الناس إلى مساحات التربية والأخلاق يطلبون إصلاحها داخل الحركة من دون التفات إلى الأزمة الحقيقية التي سبّبت الإخفاقات المتوالية، وهي غياب «نظرية اجتماع سياسي إسلامي» بالمعنى العميق والبديل الاجتهادي المعاصر.

لقد اتُهِم الإسلاميون بأنهم يقدِّمون الأخلاق على التنظير السياسي للمصالح، والحق أن الخطاب السياسي لا يقدّم الأخلاق على المستوى السياسي بل يقدّم الدولة، ويقرن بين الشريعة والنظام القانوني منذ كتابات الشيخ رشيد رضا، مروراً بالشهيد عبد القادر عودة انتهاءً بكتابات د. محمد سليم العوا. في حين يغيب بُعد الأخلاق المدنية تماماً كسياق لازم وأساس ركين من أسس الشريعة الإسلامية، فضلاً عن الخلط بين الأخلاق الاجتماعية وحدود توظيفها في المساحات المدنية، وخلط الخاص بالعام الذي يبرز جلياً في جدل المرأة والسياسة.

الخلاصة أن الإشكال النظري والعملي في التعامل مع فكرة علاقة الدين بالدولة بحاجة إلى إعادة تأسيس وتخصص دقيق واجتهاد جماعي ومراجعة شاملة وتحديث للقضايا ومناقشة للتفاصيل وتمييز للمستويات، ودراسة عميقة للتجارب والخبرات والخروج من أسر التعميمات.

ويوم يخرج الجسد من مجال العقيدة إلى مجال السياسة، ويدرك الناس أن الأمة هي الغائب الأوحد عن الساحة وأن التغيير يبدأ منها، في مسارها اليومي، وفعلها الاختياري الفردي والجماعي، ربما سيقل الخوف والرعب من أسطورة العلمانية التي تهاوت، وتدرك أطراف كثيرة أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين.

فقط علينا أن نتذكر الوحي ونقرأ التاريخ: في البدء كانت الأمة؛ وليس الدولة.

الدولة وأسطورة التحكم الكامل

يستوجب الحديثُ عن النهضة الحديثَ عن شروطها وتجاربها في دائرتَي القوة العسكرية وسياسات العلم والتكنولوجيا.

لكن هذا لا بد له من مقدمة تفكك ما هيمن على تصوراتنا عن النهضة من منظور غربي، في مجالَي العسكرية والعلم، وهما أكبر أساطير الحداثة؛ لأنهما أداتا التحكم والهيمنة التي كانت هي الفكرة المركزية لمشروع الحداثة الغربية منذ القرن السادس عشر.

حين صعد مشروع الحداثة الغربية الذي سعى لتنحية الدين عن الحياة العامة والسياسية والعلمية ـ ولأسباب مفهومة في السياق الأوروبي ـ كان من ضمن مقوماته تحكيم العقل وسيطرة الإنسان على الطبيعة، وعلى سير العلاقات الاجتماعية.

كانت المسيحية تقدم رؤية للدين تناقضت في كثير من الأحيان مع التقدم العلمي والاكتشافات التي هدمت مسلمات مثل انبساط الأرض، ودفع العلماء ثمناً فادحاً على يد آباء الكنيسة الذين كانوا يريدون التحكم الكامل في الدين والسياسة، والدنيا والآخرة.

لكن هذه المؤسسة الدينية كانت أيضاً تقوم على جمهور ارتضى أن يلعب لعبة التحكم هذه، فقَبِل أن يشتري صكوك الغفران من تلك الكنيسة ودخل في دائرة البحث عن سيطرة متوهَّمَة على دنياه وآخرته، فمن يشتري صكوك الغفران شخصٌ أراد أن يتحكّم في الدنيا والدين، فيبدو مالكاً لرضى الرب كي يرضى عنه بذلك الناس.

التحكم والسيطرة كانا الهدفين الأساسيين من العلمانية، فليذهب الرب إلى حيث شاء، وليهيمن الإنسان على مقاديره وعلى العالم. لكن المآل لم يكن أفضل حالاً عن السابق، بل أسوأ. وظن أصحاب الحداثة أن العلم سيكشف المجهول ويفتح أفق ترويض الطبيعة التي كانت كوارثها تخيف البشر فيلجؤون إلى آلهة ما؛ كي يحتموا بها من خوفهم. والحداثة وعدت بأن يهيمن الإنسان على الطبيعة، فلا يحتاج إلى رب يلقي بالقرابين عند قدميه كي يحميه.

والحداثة قالت إن الدين هو مصدر الحروب والنزاعات، وأن العقل البشري لو تحكم في مصير الإنسان سيعم السلام والهدوء، ووعدت بأن يطول عمر الإنسان وتتحقق له السعادة بتحريره من خيارات فرضها المجتمع الذي أعلت الحداثة قيمة الفرد عليه ورفعته فوقه، أو بالأحرى: وضعته في مواجهته.

المدن الجديدة كانت وعداً بالتحرر من مجتمع الريف، وكانت الأسواق الجديدة وعداً بالتحرر من الفقر، والدولة الحديثة القومية وعداً بالأمن السياسي.. كل هذه الوعود لم تتحقق، ولنكونَ أكثر دقة: تحقّقت لبعض النخب المحدودة وفئات بعينها، لكن الثمن الذي تم دفعه كان باهظاً.

لم يتحقّق وعد الهيمنة على الطبيعة بل نجح العلم بمهارة في أن يدمّر جزءاً كبيراً منها بشكل صار يستعصي على الإصلاح، وأحزاب الخضر وأنصار البيئة لديهم كثير من الأدبيات في هذا المضمار، وانتصرت الطبيعة على محاولات الترويض، وكوارثنا الطبيعية جزاءٌ وفاقاً لما كسبت أيدينا في القرن الماضي، وما أفسدته التكنولوجيا وجرائم الشركات

الصناعية عابرة القارات التي نجحت في تمرير مخالفاتها الصناعية ومخلّفاتها الكيميائية في بلدان العالم النامي؛ لفقر قوانين حماية البيئة، لكنها نسيت أننا نعيش في عالم واحد ونظام بيئي واحد.

ولم يتحقّق وعد السلام والأمن بفضّ النزاعات الدينية وفصلها عن المجال السياسي؛ فالجرائم التي ارتكبتها أوروبا منذ ذلك الحين على يد منظومة حروب الاستعمار حقّقت الأمن لأوروبا، لكنها قلبت مجتمعات العالم الثالث بحروب إمبريالية. وكان للولايات المتحدة الأمريكية في كل عام حربٌ في مكان ما، وكذا القوى الاستعمارية الأوروبية التي لم تكفّ عن ممارسة الهيمنة والتسلّط تحت مسميات كثيرة، بعضها دبلوماسي وكثير منها حربي تحت مِظلّة المصالح القومية ثم تحت غطاء حلف الناتو.

ووعد تحقق الإنسان وتحرره لم يتم، ففي السوق المفتوحة هناك شروط للمنافسة والصعود، وقصة المليونير الذي بدأ فقيراً ثم جنى المجد من خلال السوق قصة لطيفة، لكن من عاش في أوروبا والولايات المتحدة يعلم جيداً من الذي يدخل إلى أكبر الجامعات، ومن الذي يتحصل على أكبر المراكز، ويعلم البنية الطبقية ذات القفاز الناعم التي تتحكّم في أغلبية الدوائر. ولديّ قصص عن إقصاء بني جلدتهم من مناصب؛ لأن أسماء يعرفها القارىء من الساسة تدخّلت لتعيين شخص أو إقصاء آخر... حتى في الوزارات والأماكن الحكومية، وبخدع قانونية بسيطة.

أما وعد الحرية السياسية فقد تمت فيه الخديعة الأكبر، أو كما يسميها المفكر الفرنسي جاك إيلول: «الوهم الديمقراطي»،

فالإعلام يتحكم بالعقول، والجهل بما يتم باسم الشعوب يهيمن على الساحة إلا من رحم ربي من النخب المثقفة المعارضة وبعض دوائر اليسار الذي لا نتواصل معه في الغرب لأنه شيوعي ملحد، ونسينا مبدأ «خيارهم في الجاهلية...»، وأن الناس: معادن، أما تدخل الشركات الكبرى في السياسة وتوجيه وزارات الخارجية والدفاع؛ ففيه كلام كثير لن أخوض فيه فهو معلوم.

هل الغرب أحواله سيئة ونحن أحوالنا طيبة؟

بالقطع: لا.

لكن السؤال هو كيف ننهض على صورة بخلاف صورة الغرب؟ كيف نصوغ رؤيتنا للعالم بمعايير ومقاييس ومؤشرات غير التي حكمت خيالنا وتصوراتنا منذ إعلانات الاستقلال؟ كي يكون التجديد حقيقياً وأصيلاً، ويتم تفعيل شروط التقدم إنسانياً وعالمياً.

أعتقد أن البداية تكون من رفض فكرة التحكم الكامل والاعتراف بأنها فشلت، فالغرب لم يتحكم بالإنسان بل تمردت روحه على قيود الفكر المادي، ولا تحكم في الطبيعة بل تحكم فينا لندفع نحن شعوب العالم الثالث فاتورة صناعته وتقدمه العلمي من دفن النفايات النووية في أراضينا.. إلى التجارة بالأعضاء التي تحكمها مافيا عالمية.. إلى الحروب التي تقع على أراضينا للهيمنة على الموارد والسيطرة على مفاصل العالم الاقتصادية... كل ما تحكّم فيه الغرب هو روحنا ومؤسساتنا التعليمية، وخيالنا الفردي الذي يحلم بالحلم الأمريكي، ولكنه لا يدرك إلا متأخراً أن هناك كوابيس كثيرة يحسبها الظمآن ماء.

هنا عندنا الكارثة أكبر؛ لأن العلمانية أتت بنظم استبدادية لا بنظم تزعم الديمقراطية، والعلم تم توظيفه لخدمة الأنظمة وأكثر الوزارات تقدّماً في العالم العربي من الناحية التكنولوجية هي وزارات الداخلية، والإنسان عندنا مسحوق على خطوط الطائفية والمذهبية، واستبعاد الدين مستحيل لتركيبة تلك المنطقة الثقافية ـ مسلمون ومسيحيون ـ لكن توظيفه لخدمة الاستبداد لا بد من وضع نهاية له أيضاً، والسوق الاقتصادي كان طول الوقت تابعاً تصيبه الكوارث ويتم تبديد المكاسب التي لا تصب في برامج التنمية، بل في الحسابات البنكية للنخب الحاكمة السياسية والاقتصادية بتنوع بحسب كل بلد من المحيط إلى الخليج.

لذا فإن تحرير الخيال من نهج التقدم الغربي، واستقلال التفكير عن التجربة الغربية التي رُوِّج لماضيها بأنه مستقبلنا غداً، خصوصاً بعد الأزمة المالية التي ضربتنا باعتبارنا تابعين للاقتصاد الرأسمالي؛ هو المقدمة المطلوبة كي نفكّر بهدوء ونخرج من نزاعات «العلمانية أم الدولة الدينية؟»، «الرأسمالية أم الاشتراكية أم القبيلة؟»، «المجتمع التراحمي أم مجتمع الأفراد؟». . . لأنها كلها خيارات مستحيلة وعليلة، وتحتاج إلى رؤى جديدة طازجة وبديلة.

التحكم الكامل مستحيل، لذا لا بد من مساحات اليقين الديني، والفعل الاجتماعي والتداول السياسي.

الحاكم المستبد هو حاكمٌ يريد السيطرة الكاملة ويرفض التعددية وتقاسم السلطة، والسوق الرأسمالي سوق تحكم كامل لذا فهو ينهار لأن الواقع لا يستجيب لحسابات التحكم الكامل،

والسياسات البيئية الكارثية كانت نتاج عقلية التحكم الكامل التي رفضت الاعتراف بحدود قدرة العقل البشري وشروط التاريخ. هذا التحكم الكامل هو الذي يرفض التفاوض، والخيارات المتعددة، والحقوق المتراكبة، والتسويات اللازمة للاستمرار.

من يريد التحكم الكامل والحصول على كل شيء، يخسر في الغالب كل شيء ولو بعد حين.

ويبقى محور النقاش: العسكر وسياسات العلم والتكنولوجيا، ودورهما في نهضة مستقبلية أخرى... من دون هوس التحكم الكامل.

القوة والعقل: الجيش... والطفرة العلمية

في مقال متميز لجوزيف ناي أحد أبرز علماء العلاقات الدولية نشره مؤخراً عن المرحلة القادمة من الدبلوماسية الأمريكية؛ أكد أن القدرة الحقيقية للإدارة الأمريكية الجديدة ستقاس بمهارتها في الجمع بين العناصر الرخوة والعناصر الصلبة للقوة، أي المزج بين القوة العسكرية والقوة اللينة الدبلوماسية، وأدوات العلاقات الدولية المختلفة.

لكن تصورات النهضة القوية التي يحميها جيش قوي والتي قامت في أذهان القوميين ما زالت صحيحة، وإذا كانت الأمم الآن تنوّع أدواتها؛ فإن الجيش يبقى ركيزة أساسية لحماية النموذج الحضاري، ليس بالضرورة جيشاً هجومياً توسعياً لكنْ جيشاً دفاعياً حامياً، وقوة ردع.

والحق أن مفهوم الردع مفهوم مركب، اهتمت به أدبيات

العلاقات الدولية خاصة في ظل الثنائية القطبية، وارتبط بعملية بناء الأحلاف ونشر الصواريخ والتسلح النووي، وبعد أن اتجه العالم في الثمانينيات من القرن الماضي إلى قطبية واحدة وتغيرت رؤى الدفاع بناء على هذا المنظور، بدأ الاهتمام يزيد بدور التكتلات وصعود القوى الدولية الجديدة على الساحة وخاصة الصين والهند والبرازيل وجنوب أفريقيا (مع تفاوت في الثقل) لتنتقص من هيمنة القطب الواحد، وبدأنا نشهد استعادة روسيا لصوتها المفقود لعقد كامل كانت ترتب فيه بيتها من الداخل، وبدأت علاقات شمال الأطلنطي تشهد توترات وإن أفلحت الولايات المتحدة في كسب معاركها معظم الوقت كرمانة ميزان الناتو.

لم يعد الجيش القوي هو الجيش القومي الذي تبنيه سواعد أبنائه، بل صار التعاون العسكري شرطاً، وأصبحت التحالفات السياسية تحدد على أي لون سيكون هذا التعاون، وإلى أي مدى، وفي الوقت ذاته بدأت في ظل العولمة تحدث مفارقات بين الموقف العسكري والسياسة الخارجية للدول، فقد تستمر في التعاون لتقوية جيشها لكن تأخذ موقفاً حاداً في الساحة الدبلوماسية ضد الشريك نفسه في التسلح والتدريب، نجد هذا في أوروبا بين فرنسا وسياسة أمريكا، وإن اتفقتا تحت مظلة الناتو، نجده في تعاون تركيا مع «إسرائيل» عسكرياً وإن اتخذت مواقف حادة ضد السياسة التوسعية، وهكذا.

الشاهد أن الدول اليوم تصنع نهضتها العسكرية والسياسية بشكل متنوع لا توجد فيه خصومات طويلة الأجل ولا تحالفات خالية من التنازع، ولا شك في أن العولمة ووجود تنوع في

البدائل في القطاعات السياسية وعلى المستويات المختلفة تسمح بقدر من المناورة للدولة لتنويع الشركاء، ولكن يظل الجيش القوي مصدراً مهماً للحماية، وتظل إرادة الدولة في دعم قوتها على الرغم من السقف الموضوع من قبل المعاهدات الدولية التي وضعها الأقوياء وزحزحة السقف ثم التفاوض على الاحتفاظ بالوضع القائم مسألة مرهونة بالإرادة السياسية، ووجود رؤية واضحة.

ثارت الدنيا على الهند وباكستان في مجال تطوير قنابل نووية، وبالمثل على إيران، لكن معطيات الواقع تفرض نفسها، وبَعد المقاطعات والمحاربة تتغير لهجة السطوة إلى لهجة التفاوض، والمتابع لمشهد العلاقات الإيرانية الأمريكية يرى عجباً، ويفهم كم هي معقدة تلك العلاقات الدولية التي قد يغادر فيها الدبلوماسي كرسيَّه انسحاباً من جلسة وتمارس دول عقوبات على دول أخرى ثم تعود الأصوات السياسية تدعو إلى الحوار بل ربما إلى الضم إلى مقاعد صناع القرار الدولي في منظمات دولية، أو الانضمام إلى معاهدات تنظم ولا تهدم ما تمّ من تحصيل للقوة بأبعادها المختلفة. . . وتلك لعبة السياسة.

مشكلة قوة الجيش ليست في المعادلة الخارجية لو كان هناك رأس سياسي مفكّر حريص على سيادة الدولة، مشكلة الجيش هي أن يتم توظيف قوته لعسكرة ما هو سياسي ومدني في الداخل، وتلك أزمتنا المستمرة مع أنظمة الحكم التي تستند إلى شرعية الجيش، والحالات التي سلّم فيها الجيش السلطة للمدنيَين كانت محدودة، وسرعان ما انقلب على الحكم الديمقراطي؛ زاعماً هشاشته وعدم قدرته على مواجهة التحديات

والمخاطر، لكن حتى هذه الجدلية لم تحدث في عالمنا العربي سوى في السودان وموريتانيا وهما دولتان لهما من المشكلات ما تنوء بحمله العصبة أولي القوة، من دون نصير مجاور ولا تعاضد إقليمي للأسف.

عسكرة النهضة هي الأزمة، ولكن لا نهضة من دون جيش قوي، إلا في معادلات خارجة عن الاعتيادي، وستظل اليابان بدرجة كبيرة استثناء يثبت القاعدة.

الركن الآخر للنهضة هو النهضة العلمية، وأن تكون إنسانيةً، فهناك أمم لديها نهضة علمية لكن لا يتم توظيفها لصالح الإنسان، بل لصالح نظام مهيمن أو نخبة حاكمة، في حين يظل القطاع الأوسع من المجتمع محروماً من ثمرات تلك النهضة؛ إذ يستمتع بها القادر على دفع ثمنها المادي فقط. وهناك ارتباط بين العسكرة والتقدّم العلمي والتكنولوجي بالأساس، ففي الدولة الحديثة هناك قطاع ضخم لتطوير العلوم داخل الجيش، وهدفه هو دعم القوة العسكرية لكنه في النهاية يصبّ في خدمة المجتمع المدني الأوسع، في المجال الطبي كما في المجال الابتكاري، ولا ننسى أن شبكة الإنترنت بدأت كشبكة اتصال عسكرية في الجيش الأمريكي، ثم صاحبتها ثورة المعلومات وتكنولوجيا الاتصال فأثمرت تلك المساحة الافتراضية الهائلة التي لم يكن يتصورها أحد، والتي تعيد تشكيل المجتمعات والعلاقات الإنسانية بشكل جديد وغير مسبوق.

النهضة العلمية لها أركان متنوعة، لكنّ دعم الدولة للبحث العلمي حاسم في هذا المجال، وكوريا الجنوبية مثال واضح على ذلك؛ فعلى الرغم من أنها دولة صغيرة لكنها نزلت بكل

قوة منذ ثلاثين سنة بتمويل وتخطيط ضخم للبحث العلمي وقطاع التعليم، واليوم هي رائدة وتتعامل بندّية في هذا المجال مع أكبر الجامعات الأمريكية وبشكل مذهل؛ حيث تتصدر ما يزيد عن ٣٠ جامعة ومؤسسة بحث علمي من جامعاتها ترتيب أفضل جامعات العالم.

لكن البحث العلمي له شروط منها: النهوض بالتعليم في كل مراحله، وتحويل جزء ضخم من موازنة الدولة لقطاع التعليم والبحث العلمي، وتشجيع المواهب، وإرسال البعثات، وتأسيس تبادل علمي مع الجامعات الكبرى في العالم، وهذه كلها شروط تحتاج إلى دأب وسعي من الباحثين والعلماء؛ للتواصل والحصول على التمويل الكافي للمشاركة الدولية ناهيك بالبنية التحتية الضخمة من معامل ومؤسسات بحث ومكتبات، وفي عالمنا العربي الجامعات مشلولة تماماً، لأستاذ الجامعة وخاصة في المجال العلمي موارد دخل خارج الجامعة، ولا يوجد مشاركة من قبل العلماء وأساتذة الجامعات في تخطيط السياسة العلمية والتعليمية؛ نظراً إلى الاستئثار بالسلطة والدول التي تمكنت من الإنفاق على مؤسساتها التعليمية لجأت إلى استيراد النموذج الغربي، وأحياناً بشكل تام من خلال فتح فروع لجامعات أجنبية، مما أدى إلى ضعف جامعاتها الوطنية العريقة فكانت النتيحة تعليماً تابعاً لم يحقق أية تنافسية على المستوى الدولي في أي فرع من الفروع حتى الآن، ناهيك بأن غياب المشروع الوطني الجامع يدفع بالعقول المتميزة إلى الهجرة وهكذا تأتي إشكالية هجرة العقول، وفي الحالة المصرية فشلت الدولة في تسهيل عودة علماء كبار لهم اسم على الساحة

الدولية؛ لأنها لم تعطهم المقابل المادي والدعم الفني والمؤسسي، وحين عرضت عليهم بعضه لم تمنحهم السلطة والحرية أو تطلق يدهم في المساحات الموعودة ففشلت المفاوضات، وبقوا حيث هم، يزورون الوطن ويلقون المحاضرات لكنهم لا يرجعون بمعارفهم إليه؛ كي ينهضوا به كما يحلم أبناؤه. بل يقول البعض أن الأنظمة تخشى من عودتهم؛ لأنها لا تفكر إلا بمنطق المنافسة، وتخشى أن يصبح هؤلاء منافسين لها ويُقدَّمون كبديل للنخبة الحاكمة التي لا تعرف شيئاً عن التقدم العلمي، ولا يهمها في كثير أو قليل تراجع وضع جامعاتها دولياً أو تردي البحث العلمي، ما دام كرسي الحكم راسخاً وأقدامها ثابتة وهيمنتها على الأمر والمال كاملة، وبالطبع سيطرتها على الجيش.

لطالما تساءلت عن سبب غياب النماذج الأخرى عن دراستنا، بالكاد نعرف ما يجري في الصين ونتابعه في الأخبار، في المقابل الولايات المتحدة، فقد أرسلت أكبر أساتذتها للتدريس في الجامعات الصينية للاطلاع على ما يجري وبناء نخب هناك على منهجهم في البحث والتحصيل والتقاط الجواهر من العقول ليعودوا بها، أما نحن فيهمنا الجواهر... فقط... والمظاهر... والمفاخر... والمباخر... أما العقول فنوردها للغرب وأما المنتجات فنستوردها... والأموال نبددها... والقيود نشدها... والمدافع للجيران نسددها...

إرادة وسيادة غائبة ونهضة طال انتظارها... تأتي الأزمة وراء الأخرى لتبدد بعض بشائرها... لكن سنظل نسعى بهمة عالية ونتطلع إليها، ونبحث عن مداخلها في عالم متغير.

التغيير... مداخل ضرورية للفهم والتجديد

الجماهير رمانة الميزان وليست القيادة، وهم الذين يصنعون النصر بقيادة، فإن زاغت الأبصار وذهب العقل ولم يعد في القوم رجل رشيد؛ فإن القيادة ستقابل هزيمة مرة كهزيمة أُحُد. . . وليس نصراً كنصر بدر.

كيف نفهم قواعد التغيير ومنطق التجريف الذي تم في الأمة عبر عقود؟

ما السبيل؟

هذه محاولة للإجابة

بين دور النخب وموقف الجماهير

يلفت الانتباه هذا الكم المتصاعد من الدراسات والبحوث بل والدورات التدريبية التي تعقدها المؤسسات وتطرحها في الأسواق مراكز التدريب المتنوعة بشأن: القيادة الفعالة.

كل الناس هذه الأيام تنتظم في دورة أو دورتين في القيادة، كيف تكون قائداً وتدير وقتك وتنجز أعمالك في أقل وقت وأعلى كفاءة.

ولا مانع طبعاً في ذلك، لكن السؤال هو إذا كنا سندرب كل هؤلاء القادة فمن هم الجماهير؟

السؤال لا معنى له في عالم إدارة الأعمال، فكل فرد يمكن أن يكون قائداً في مجاله وفي بنية المؤسسة؛ لأنه مسؤول عن فريق من المساعدين أو الموظفين، فمن الطبيعي أن يتم تدريب

الإداري الناجح كقيادة، لكن العالم لا يتشكل من عالم الأعمال وحده على الرغم من أن علوم إدارة الأعمال تشبه علم الاقتصاد في أنها تحاول إعادة صياغة العالم على تصوراتها؛ فقد هيمن علم الاقتصاد على العقل الأكاديمي وصار منتهى أمل العلوم الإنسانية أن تحقق درجة الضبط الرياضي التي وصل إليها علم الاقتصاد. وسرى تصور الإنسان الرشيد النفعي الذي تخيله علم الاقتصاد سريان النار في الهشيم في النظرية الاجتماعية، واليوم إدارة الأعمال في تقاطعها مع التصور نفسه تحاول ترويج المسلّمات نفسها، وافتراضات الرشد والعقل النفعي الأداتي على الساحة.

والحق أن الواقع كما النظرية الاجتماعية قد تجاوز اليقين في قدرة الإنسان على حساب كل أموره بمعيار الربح والخسارة منذ زمن، وتراجعت نظرية الخيار الرشيد أو العقل النفعي لتحل محلها نظرية الخيار الجمعي، والأخذ في الاعتبار أن وراء العقل الرشيد حسابات الغيب والعاطفة والجماعة، فالناس لا يختارون وفق مصالح مادية ضيقة كما ظن آباء علم الاقتصاد، وخاصة فيما يتعلق بالقرارات الاجتماعية والإنسانية والسياسية.

المشكلة مرة أخرى هي أنه لو جاز الولع بتحويل كل فرد إلى قائد ناجح في إدارة الأعمال فإن هذا لا يصلح للسياسة والمجتمع، لأننا سنحتاج دوماً إلى جماهير لا يدربهم أحد حتى الآن على كيفية أن يكونوا جماهير ناجحة!

فالقيادة الناجحة تحتاج إلى جماهير فعالة تستجيب للرأي السديد وتطور عبر الشورى أو الديمقراطية العقل الجمعي العام، والرأي العام عبر جدل ونقاش عام. والجماهير الواعية قادرة

على رد القادة إلى الحق لو أخطأت، وتقويمها لو زلّت بل واستبدالها لو ضلّت، فالقيادة الفعالة لا تفلح إلا بجماهير فعالة، لكن لا أحد يعبأ هذه الأيام بالجماهير.

الجماهير شركاء وليسوا دهماء، وهم الأغلبية القوية وليسوا الأغلبية الصامتة التي يجب أن تقول للقيادة آمين، وقُودُونا فنحن شعب من الأميين سياسياً وثقافياً!

ولا يسري هذا على السياسة فحسب بل على الوحدات الاجتماعية قاطبة بدءاً من الأسرة. فمن دون جماهير تعطي القيادة الشرعية في صيغة القوامة الفعالة لن يستطيع الرجل أن يقود السفينة إلى المرفأ، وحين يفتقد جماهير عاقلة فإن الريح ستعصف بالجميع؛ لأن لكل فرد مكانه ودوره، فالرجل وحده لا يصنع أسرة.

بل يسري هذا على الفتوى، أذكر أن نقاشاً ثار حين طوّرنا قسم الفتوى في موقع إسلام أون لاين.نت، فقد كان معيار النجاح عند الإداريين أن تزيد الأسئلة على القسم ويزداد الطلب على الفتوى، وكان رأيي أن هذا إلى حين، لكن المنحنى الصاعد لا بد من أن يهبط لأن دور مؤسسة الإفتاء في الواقع أو على الإنترنت أنْ تعلم الناس مع الأيام كيف يتعاملون مع النص، فتقلّ أسئلتهم وتتطور عبر السؤال والإجابة معارفهم، فكما للمفتي دور فإن للمستفتي دوراً كبيراً، بل إن المستفتي إذا لم يعرف كيف يسأل السؤال السليم في الوقت المناسب وبالصيغة المناسبة فإنه يضلل المفتي، فينتج معرفة ضعيفة أو زائغة لا تجيب عن مطالب الواقع، فتنحرف مؤسسة الإفتاء نحو التافه من الأمور فننشغل بحكم نمص المرأة لحاجبيها، ولا

نسأل عن حكم نقص المال؛ لأنه يدخل جيب الحاكم لا جيب الدولة، أو حكم نقض البيعة بالاستبداد وهدر مصالح العباد، كمن سأل الإمام أبا حنيفة عن دم البرغوث: هل هو نجس، فسأله: من أين هو؟ فقال: من العراق فعنفه لأنه يسأل عن دم البرغوث، لا عن دم من قُتل من الأئمة.

إن صناعة الفتوى يجب أن تسعى لتمكين المستفتي وتعليمه كيف يسأل كي ينهض الاجتهاد؛ لأن السؤال بضاعة المفتي، وصناعة الإدارة وفنون السياسة يجب أن تسعى لتمكين الجماهير كي تعين القيادة، بل إن الاقتصاد اليوم يسعى أحياناً لتمكين المستهلك ليتابع جودة الصناعة، وتراهن عليه لتطوير السلع وتحسينها.

مَن للجماهير يعلّمها كيف تنقاد وكيف تحفظ المقاصد العليا للأمة حين تهدرها القيادة؟

مَن للجماهير يعلّمها كيف تفهم رسائل الإعلام الخفية وتفك شيفرة الذل وتستعيد معاني الكرامة في زمن استمرأت فيه أغلبية الناس حالها، بل وتزينه لنفسها كي لا تدفع ثمن التغيير.

ومتى يكون عندنا جماهير تتحرك حين الأخطار، لا تنتظر القيادة للأبد وقد ماتت على الكرسي فما يدلهم على موتها إلا دابة الأرض تأكل المنسأة فينهار الجسد، ولو كان للجماهير وعي ما لبثوا في العذاب المهين.

متى تفهم الجماهير حقوقها لدى القيادة، وأن القيادة التي تضيع الحقوق هي قيادة غير فعالة؟

ثم من قال إن القيادة واحدة؟ هناك قيادة في الصدارة لكن

للجماهير قياداتها، وحين تكون الجماهير واعية وقوية فإنها تفرز وتخلق في لحظات الأزمات قياداتها، وتكون جاهزة لاستبدال القيادة لأنها جماهير تصلح للقيادة ما منعها إلا موجبات التنظيم والترتيب للأدوار لا قبولها للانقياد الأعمى، ولو حزمت أمرها لأخرجت في لحظة ألف قيادة بديلة.

إن مقومات القوة لا تنتقص بجماهير قوية، بل هذه قوة إضافية للقيادة، ومن يظن من القيادات أن قوته تزيد إذا نقصت قوة الجماهير وأننا بإزاء لعبة صفرية إذا فاز فريق انهزم فريق؛ فقد ضل وخاب مسعاه، وسيتمتع بقوته شهراً لكنه لن يستطيع أن يمسك بزمام الأمر دهراً؛ لأن هذه الجماهير إذا ثارت قلبت المعادلات، وقد تودي الفتن بكل قوة القيادة فتقول ساعتها لو أن الله هداني لكنت من المنصتين.

التغيير معادلة صعبة تحتاج إلى التوازن بين القيادة والجماهير، ومهارة فائقة في تقسيم الأدوار وإدارة الخيارات والاحتفاء بالأسئلة، والحكمة في التعامل مع التنوع والتعدد والاختلاف.

التغيير هو نتيجة قيادة فعّالة وجماهير رشيدة، وإلا فاستعدوا لطوفان بلا سفينة!

التغيير بين فائض الثروة... فائض القوة... فائض الوهم

لعل من أشهر مفاهيم الفائض هو تنظير الماركسية لفائض القيمة، وتنظير الرأسمالية لفائض القوة. فوفق التحليل الماركسي إن السلعة التي يتم إنتاجها، بينها وبين المادة الخام فائض في القيمة أي السعر، وهو الفارق بين قيمتها قبل العمل وقيمتها

بعده، ومن هنا يأتي الربح، فإن تواجدَ وسيطٍ بين العامل وحصوله على كامل قيمة الفائض فسيكون هو صاحب العمل الرأسمالي (المجرم) الذي يستولي على النصيب الأكبر من فائض القيمة ويعطي الفتات للعامل الذي يستحق الفائض كله، ومن هنا المطالبة بالعلاقة المباشرة بين العامل وأجره، وتحريره من أبنية الاستغلال التي تجني الربح وتشاطره الأجر من دون حق. هذا تبسيط يكاد يكون مخلاً لنظرية ضخمة استفاض ماركس في شرحها في كتابه العمدة **رأس المال** وغيره مما كتب، لكن الاختزال لازم هنا لضيق المساحة.

أما نظريات فائض القوة فقد تطورت عبر القرون في خبرة الرأسمالية، وليس لها مفكر واحد يمكن أن تنسب إليه، لكن انبنت عليها مفاهيم الاستعمار، لذا يقال إن الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية لأنه يعمم الاستغلال عالمياً، مستغلاً فرط القوة العسكرية مقابل الحاجة الاقتصادية، بما يؤدي لاستغلال واستعباد الشعوب الأخرى. وكان هذا يتم تحت غطاء دور الرجل الأبيض في نشر المدنية بين البرابرة، ولمّا تهاوى هذا المنطق صار يتم تحت شعارات نشر الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهي قيم محترمة لكنها تفقد جوهرها على لسان قوى غير محترمة بتاتاً، ولا تحترمها حين يتعلق الأمر بغير الأبيض وليس فقط بغير المواطن، والأمثلة في أوروبا والولايات المتحدة كثيرة من استمرار معاناة السود والهِسبان، إلى العنصرية ضد المسلمين في القارة الأوروبية.

ولعل أبرز من كتب في مطلع الألفية منظراً لفرط القوة وفائضها كان ريتشارد هاس أستاذ العلاقات الدولية ومستشار

الأمن القومي الأمريكي، والذي تولى لفترة رئاسة مجلس العلاقات الخارجية حين كتب أن أمريكا لديها فائض قوة لا بد من أن تمارسه في العالم، كان يتحدث يومها عن النفوذ، والناتج كان باختصار حربَي أفغانستان والعراق، واستمرار صرف بعض القوة في دعم الكيان الصهيوني.

ما يلفت النظر هو أن الفائض كمفهوم هو علاقة أيضاً بين عنصر حقيقي والموقف من توزيعه، أي حين يكون هناك فائض يصبح السؤال: كيف يتم توزيعه وفي أي اتجاه:

فائض القيمة كيف نقسمه؟ - ومن هنا تنشأ نظريات العدالة الاجتماعية وسلطة الدولة، وفائض القوة كيف نحسن استغلاله ونتحكم فيه كي لا يتغول؟ - ومن هنا تنشأ نظريات العدل السياسي والدولي ومنطق القانون الدولي.

لكن هناك فوائض أخرى لاحظتها وأنا أتأمل في هذا الأمر، يمكن وضعها تحت عنوان واحد: فائض الوهم.

النوع الأول من فائض الوهم هو الوهم السياسي، وهو الفارق بين أداء الحكومات وما تدّعيه من إنجازات. وفي كل عاصمة عربية مؤتمر سنوي يجتمع في عيد قومي، أو في موعد يحدّده أصحاب السلطة ليحتفي فيه الحزب الحاكم بنفسه أن تتواصى فيه النخبة الحاكمة بالإثم والعدوان على كل مبادئ الشورى والعدل، ويردد فيه المتنفذون مجموعة من الأكاذيب تكلّلها حفنة من الإحصاءات الكاذبة الملفقة.

هذا يخلق مساحة ومسافة بين الناس والتمثيل الحقيقي بمثل المسافة التي تخلقها الرأسمالية بين العامل وأجره الحقيقي عن

عمله الذي يستولي صاحب رأس المال على معظمه، فالمصالح الحقيقية للناس تتوه في دروب السياسة الخلفية وحجراتها السرية وحسابات المصالح التي تختطفها النخب السياسية لصالحها، فيكون المنتج السياسي النهائي أبعد عن المواطن ومصالحه، بل الوطن وأمنه.

هذا الفائض هو ما تسرقه السلطة من الناس، وتدعي أنها أقدر وأجدر وأكثر خبرة، ويضحى هذا بمثابة أجرها عن تولي السلطة وإدارة الحكم، الأجر المادي والأجر المعنوي: من هيمنة، في حين أن صاحب السلطة الحقيقية لا يملك من أمره شيئاً، والمسافة بين الحق والغلبة هي مسافة فائض الوهم الذي تملؤه السلطة بالأكاذيب ويملؤه أعوانها وزبانيتها بالخوف والتنكيل بمن يفتح فماً أو يرفع صوتاً... وقد يملؤه رجال الدين بفتاواهم، أو يملؤه الناس بالجُبُن والصمت والخنوع، وهم القدرة على الهيمنة من قبل الناس يقابله توهم العجز من قبل الخانعين، ويوم ينهض الناس للدفاع عن حقوقهم السياسية سيستحقون كل القيمة، الأصلي منها والمضاف.

الفائض الآخر للوهم هو فائض الخيارات المتاحة التي نشتريها في سوق السلع ولا نستخدمها، وهم الاستهلاك في حين أننا صرنا نشتري حتى من دون أن نستهلك!

فما الذي يدفع الناس إلى الشراء؟

الضغط الاجتماعي، والولع بالشكل والمباهاة، والإغراء الإعلامي وَهم دفعنا مقابله: فائض قيمة العمل، مدخرات أو فوائض نقدية.

وبين فائض القيمة وفائض القوة وفائض الوهم السياسي والاستهلاكي تدور رحى معركة العودة إلى الإنسانية التي افتقدناها، إنسانية تمنح فائض القيمة توزيعاً عادلاً في قنوات الحياة الطيبة ودروب المجتمع المتكافل، وتمنح فائض القوة مصارف النصرة للمستضعفين وليس زيادة عدد المستكبرين، وتخترق دخان فائض الوهم الذي يملأ فراغات الفعل؛ كي نتحرك لسد الاحتياجات الأساسية، السياسية والمجتمعية.

ومن الجدير بالذكر أن فلسفة الفائض في القرآن تتأسس على الفضل، فالفائض في الإسلام ليس نتاج استغلال بل هو فضل لله يؤتيه من يشاء ببركة في الرزق، يستتبعها فضل بين العباد تواصياً بالخير وقياماً بالاستخلاف - فضل أمرنا الله به في كل معاملاتنا - من الديون إلى الطلاق إلى التواصي بالإحسان، والحضّ على توجيه الفائض إلى الخير: إنفاقاً مما جعلنا مستخلفين فيه من فضل مال، أو نهوضاً بما جعلنا مستأمنين عليه من فضل قوة، أو حضاً على عدل أمرنا الله به ننفق في الأمر بمعروفه والنهي عن منكره فضل الوقت، فلا يبقى وقت فراغ أبداً، أو صدقة هي حق الله في المال بعد الزكاة بإنفاق فائض المال على المحتاج تفكيراً بصيغة الجمع وزهداً في التباهي بثوب الشهرة وموبايل الشهرة وسيارة الشهرة وأثاث الشهرة، وعبوراً لفجوة الوهم الاستهلاكي بتحري الإنفاق فيما نحتاج.. ويلزم.. ويُصلح.

والفوائض يقابلها فوارغ، أما الفضل فشكر للنعمة، ودوران مع المقاصد ودفع للمفاسد... ودرء للوهم، وقيام بالشهادة.

طبائع الاستبداد... طبائع الاستملاك... طبائع الاستهلاك

بعد الحديث عن فوائض الثروة والقوة والوهم، وانعكاساتها في السياسة والاقتصاد، يمكن أن نرد هذه المفاهيم إلى مقولات أعمق تنفك عن الأيديولوجيات المعاصرة التي أشرت إليها من رأسمالية وماركسية، أو نظم كالاستبداد. هذه المقولات ترتبط برؤية العالم ولا تنفك عن تجليات ذلك في الاجتماع السياسي، فواقع الناس تصوغه أفكارهم عن الكون والحياة وفلسفة الوجود، حتى وإن لم يفلحوا في التعبير عن ذلك بمصطلحات فلسفية أو خطابات فكرية معقدة.

والنظريات تنبني على هذا الواقع كي تتمكن - عبر التنظير والتجريد - من تفسير تحولات الواقع، ما بين اليومي والتاريخي، والواقع المُعاش وعالم الفكر، تتولد المعاني.

وقد نظرت في أمر الاستبداد الذي يتحرك في فراغ يخلقه تراجع الناس عن ممارسة حقوقهم والدفاع عنها، فيملأ بالقوة مساحات الاجتماع والسياسة، فهو لا يكتفي بالحكم والجبروت بل يخلق ثقافة تستخف بالقوم فيطيعونه - كما ذكر القرآن.

من هنا كان من أهم الكتب التي رصدت هذا التوازي بين نظم الاستبداد وثقافة الشعوب المستبد بها كتاب **طبائع الاستبداد** للكواكبي الذي توفي (رحمه الله) مع مطلع القرن العشرين. وقد رصد أنواع الاستبداد التي تسري في الأمم، منها استبداد القوي بالضعيف، واستبداد الجهل بالعلم، والنفس بالعقل.

ورصد كيف يمكن أن يستخدم الدين غطاءً للاستبداد، فقد وجد أن التاريخ يدلنا على أن البعض استبد حتى كاد يزعم

الألوهية بقدر استعداد أذهان الرعية، لذا وجد إصلاح الدين أول خطوة لإصلاح السياسة لأنه يغير الوعي، وكذلك العلم، فالاستبداد يرتع حيث تستشري الجهالة. وقد ربط بين الاستبداد والمال، وخلق نخب حول الساسة، فالأغنياء أعداء الاستبداد فكراً لكنهم أعوانه عملاً، فالمال يذل الغني طمعاً في الحفاظ عليه وهو يذل الفقير طمعاً في تحصيله. واعتبر التربية مفتاح الاستبداد، فمن ينشأ على الخضوع والهوان في المجتمع يسهل عليه تقبل الهوان في السياسة. ورأى الحل في الأخلاق والتربية وبث الوعي ثم التغيير في الأنظمة؛ كي تتحقق الحرية عبر آليات الشورى الدستورية.

لكن كتاب الكواكبي لم يدلنا على تفسير كاف لأنظمة الاقتصاد الرعوي التي تقوم على كفاية حاجات الناس فينصرفون عن مقاومة الاستبداد، فهو استبداد بخيوط حريرية تارة وبقبضة حديدية تارة أخرى، جاهزة للتنكيل وقادرة على التحكم، توظف الدين تارة والعصبيات تارة أخرى، وتخلق طائفية وتدير نوازع جاهلية.

وفي البحث عن المفهوم المفتاح الذي ينظم شتات ظواهر متنوعة في عالم أكثر تعقيداً من عالم الكواكبي، بعد مرور قرن وصعود مدن واكتشاف النفط وطغيان العولمة. نجد الدكتور نادر كاظم يكتب **طبائع الاستملاك**، وهذا من أفضل الكتب التي أنتجها العقل العربي في القرن الأخير، ليس لإحاطته بظواهر عديدة ولا لطوله وإطنابه، فالكتاب متوسط الحجم متوفر على موضوع محدد، وهذا منبع عبقريته؛ فقد وضع يده على ذلك المفهوم الناظم الذي يحمله العنوان، هذا المفهوم الذي يبنى على كتابات

الكواكبي... ويكمل المعنى... ويمكننا من الفهم والتفسير.

والكتاب على الرغم من انطلاقه من الحالة البحرينية إلا أنه قد أفلح في الإمساك بتلابيب فكرة مركزية منطق الهيمنة من ناحية وأدواتها من ناحية أخرى، والاستملاك هنا هو الدافع وراء التنافس بين الجماعات، ووراء هيمنة نخب سياسية على غيرها من الجماعات والفرق والطوائف التي يضمها وطن ما، واستملاك «ما هو غير قابل للاستملاك» على وجه التحديد، ليس الثروة فقط بل المجال العام والخطاب العام والقيم العامة، واحتكارها، ودائرة الحقوق الإنسانية والقيم المشتركة والدولة ذاتها وكل ما هو عام. ومن هنا تمثيل الآخر بصورة مشوهة تقتضي عدم أحقيته في التواصل الاجتماعي أو الشراكة السياسية. والأمر يتجاوز الاستئثار الاقتصادي بالثروة إلى ما هو أبعد، إلى الطبائع والثقافة، كي يتمكن الاستبداد من تحقيق ذلك عبر تكريس هذه الطبائع، فيتم التصنيف الأيديولوجي والعقائدي والمذهبي والقبلي والطائفي.

عبقرية نموذج التحليل الذي قدمه نادر كاظم أنه يأتي من أصغر الوحدات السياسية في العالم العربي حجماً، لكنه يبني تصوراً يصلح لتفسير تحولات كثير من الدول الكبرى، ويفكك الملتبس ويربط التجليات المتناثرة في عقد فريد.

ولعل هذا دأب التحليل الثقافي الذي يقوم على الملاحظة والولع بالأنثروبولوجيا الذي لدى نادر كاظم، فعينه لاقطة وعقليته قادرة على أن تركب من التفاصيل رؤية كلية جلية، وهو بتخصصه في اللغة يضع الأفكار وينظم منها رؤية كلية كما تنظم حروف اللغة كلمة ثم جملة ثم نصاً... فيتضح المعنى.

وفي بائع الاستبداد وطبائع الاستملاك، نجد الثلاثية تكتمل بطبائع الاستهلاك، فصورة استملاك ما لا يمكن استملاكه والاستبداد بمن لا ينبغي الاستبداد به يكملها استهلاك ما لا يحل استهلاكه، وبالأساس مساحات الوطن. وهو استهلاك يجعل الأرض سلعة، ويحوّل الوطن إلى مشروع استثماري، وإلى حساب جارٍ، فإن وقف شيء في وجه ذلك تم تجريفه، بما في ذلك التاريخ.

وكي يمكن تسويغ ذلك وتمريره تنتشر طبائع الاستهلاك المباشرة، وتغمر الأسواق مساحات الاجتماع، وتضحى هي نقاط التلاقي الأساسية بين الناس ومحور حياتهم اليومية، لا ليشهد الناس منافع لهم، بل ليدوروا حول ذواتهم المحدودة ويشبعوا نهمهم وشهواتهم، فينصرفون بذلك عن التمدن والعمران، وتحصيل الحقوق بالنضال والدفع، ويركنون إلى التسوق و«الدفع».

وحين تكتمل حلقات طبائع الاستبداد وطبائع الاستملاك وطبائع الاستهلاك، وتتلاقى مع ثلاثية فائض القوة والثروة والوهم التي ذكرتها في السابق، يكون الحال هو ما نراه في الواقع العربي اليوم، من تردٍ في الأحوال وغياب لهمة التغيير، وانصراف للشأن الفردي وانشغال بما هو شخصي.

يستمر الاستبداد ويتم تسويق كل شيء ويصبح قابلاً للاستهلاك، حتى العلاقات الإنسانية تصبح خاضعة لاستهلاك المرة الواحدة، من الجنس إلى العمل إلى الإعلام إلى الصداقة... وغيرها.

إنها الحداثة المشوَّهة التي لا نهضة قطعت، ولا حضارة أبقت، ولا ديناً حفظت، ولا إنساناً رعت، ولا مجتمعاً صانت.

والتغيير يبدأ من فك تلك الحلقات واحدة بعد الأخرى، وتغيير تلك الطبائع بالتوازي مع تغيير المنظومات الحاضنة لها.

عن المسافات: بين سندان الدولة ومطرقة السوق

كلمة السر فيما سبق هي «المسافة». نعم... المسافة، فالمسافة بين الحاكم والناس هي التي تصور له أنه في خطر وأنهم أعداء أو عبء، وهي التي يملؤها هامان وجنوده ليزينوا له ما يشاؤون، وينهبوا كما يرغبون كمكافأة على حماية السلطة، والمخاطرة من أجلها براحتهم وراحتنا.

المسافة هي التي تجعل السلطة ترى الناس مجرد أرقام وليسوا كبشر لهم آلام وأحلام، مجرد مستهلكين للموازنة والخدمات ومطالبين بالرفاهة بعد تحقق الحاجات، وحين تخطط للمدن وتنتوي تطوير الأمكنة تنظر إلينا كمجموعة مبانٍ على الخريطة، يمكن أن تنزع ملكيتها للصالح العام، وتعيد بيعها للمستثمرين، تحت شعار التطوير والتنمية، ولا يهم علاقة الناس بالمكان ولا ذكرياتهم، فلا قيمة للذكريات وهذه الترهات في سوق العقارات، وتكديس الأرباح بالدولارات، والسمسرة لصالح كبرى التكتلات الدولية لشركات المقاولات.

المسافة تجعلنا نحن أيضاً لا نمد خيوط العلاقات فتضعف الشبكات الاجتماعية، والمسافة هي التي لا تجعلنا ـ لأننا لا نريد التواصل ـ نفلح في رؤية من يجاورنا سوى في أكثر أبعاده الإنسانية اختزالاً، وظيفته فقط، أو ديانته فقط، أو قيمة سيارته

فقط، من دون اهتمام بالتواصل معه كإنسان متكامل ومواطن متفاعل يشاركنا المصير ومساحات الوطن.

المسافات الأفقية بين الناس، والمسافات الرأسية بين الناس والدولة هي مصدر البلاء ومنشأ العلل والداء، وبسببها زعمت الدولة أنها وحدها القادرة على إدارة الأمور؛ لأننا سنعجز أو سنتحارب. قالها توماس هوبز: الدولة هي الملاذ، وعارضه جان جاك روسو قائلاً: بل الديمقراطية المباشرة وحضور الناس في إدارة شؤونهم.

لكن الخطر لم يعد فقط بنيان الدولة وهيمنة السلطة، بل إن المساحات التي نعيشها تسللت وتغلغلت فيها السوق. حلم الشراء ونهم الاستهلاك هو ما يشغل أوقاتنا ويحتل أحلامنا، فلم يعد لدينا وقت ولا مجال للاهتمام بأمور المنزل والجيرة والحي والمجتمع، أو التضحية بالإجازة لتنظيم نشاط خيري أو نقابي أو مدني أو ـ لا سمح الله ـ سياسي، بل صارت أوقاتنا ملك السوق، نعمل في ماكينتها ونستهلك مخرجات الماكينة، وندور بين هذا وذاك.

من ينجُ من الدولة تبتلعْه السوق، ومن تطحنه السوق فيطالب بحقه تسحقه الدولة، والناس تمشي نائمة، تترنح ألماً أو لهثاً، القافلة تسير، لكن السؤال هو: إلى أين المسير.. والمصير؟

من الدولة إلى التجديد

مشروع التجديد الذي بدأ في القرن السابع عشر واختطفه حلم الاستغراب ثم هيمنة الاستشراق يحتاج إلى استعادة فقد

غلبته السياسة وداسته الهيمنة ومراحل الاحتلال القديم والجديد، وهو التحدي وهو الرهان.

لم تكن الدولة الحديثة بِنية وسلطة وحدوداً وقيوداً فحسب بل كانت في الأساس فكرة، والأفكار لا تعارضها إلا الأفكار. ولم تكن هذه الدولة المهيمنة على المجتمعي والإنساني إلا صبغة جديدة، والحل يكمن في فهمها والتحرر من منطقها واستعادة صبغة الله وحُجة الله وفطرة الله.

من الدولة إلى التجديد: في نقد الحداثة واستعادة معايير الحكم (١)

عن الحداثة والمأسسة

تعد فكرة التنظيم المؤسسي واعتبار المؤسسة المعقدة وسيط التغيير ومحضن الأيديولوجيا وفصلها عن الجماعة الاجتماعية الأوسع من باب التمايز والاستعلاء (لا من باب التخصص والأداء) فكرة حداثية بامتياز، صعدت مع تجربة الحداثة الغربية ونشأة الدولة وتأسيس الجيوش وتحويل الوظائف إلى الآلة البيروقراطية وتحرير الدولة من المسؤولية أمام الجماعة وإعلانها احتكار القوة وحيازة الرشد، حيازة كاملة.

بالتوازي مع هذا، تتوارى الذات الفاعلة ـ الفردية والجماعية ـ وراء ركام المؤسسات المتخصصة، ولا يسمح لها بتجاوز المساحات ولا الحركة خارج الدَّور المرسوم الذي يحدده القانون أو اللائحة أو القواعد. ويُعاد تشكيل كل المجالات على صورة الدولة الحديثة؛ فهي أقوى المؤسسات

والمحتكرة للسيادة، وهي التي تبسط سقفها على المؤسسات وتزعم الفصل بين السلطات، على الرغم من أنها كلها تحت سيطرتها، وتحدد وحدها مفهوم الأمن القومي وتحرص على سريته، وتستقل بتقدير مصلحة الجماعة، ولها وحدها الحق في استخدام أدوات القتل - المنظم - في الداخل، وإعلان الحرب وتقدير ضرورتها وتحديد تحالفاتها في الخارج، من دون أدنى مساءلة أو محاسبة؛ إلا عن تفاصيل صغيرة، وفي حدود، مع كفالة الحصانة لرجالها وضمان السرية لملفاتها والتجهيل لتواريخها، وإطلاق إعلامها على من تريد ومكافأة من ترضى عنه.

لكن القوة وحدها لا تملك إكراه الناس على الطاعة لفترة طويلة؛ حيث إن الخضوع الفكري للأطر الأيديولوجية والفكرية وخلق «شرعية» للمؤسسات والتنظيمات أمر في غاية الأهمية، فتتم محاصرة العقل بمنطق العجز الفردي وإعلاء قدرة المؤسسة وحكمتها وخبرتها، والتشكيك المستمر في صواب الفطرة والحدس الفردي، وترسيخ يقين بأن القيادة هي «من تعرف أفضل» و«أنك ليست لديك الصورة الكاملة»، مع التلويح بالنَبذ لمن يُظهر رأياً متفرداً؛ بغرض التخويف من الإقصاء، أو خسارة الانتماء وسحب العضوية أو الجنسية، أو نقض المكانة، وربما إنهاء الوجود ذاته.

الثُقب الأسود للحداثة.. وما ابتلعه

في دراسة منشورة عام ٢٠٠٤ عن الخيال السياسي للإسلاميين (قمت بتلخيص وتبسيط أهم أفكارها ونتائجها في

مقالات عديدة نشرتها بين عامي ٢٠٠٤ ـ ٢٠١٠)، ذكرت أن الاشتباك مع «صورة» الدولة الإسلامية في أذهان المنتمين إلى الصحوة الإسلامية ضرورة؛ حيث إنها تماثل الدولة القومية الحديثة من حيث البطش والاختراق لكل المساحات والهيمنة على الأفراد والاحتكار للرشد والحديث باسم الأخلاق وفرض التقوى وتقنين المعروف ومصادرة قوة المجتمع وقدرات الفرد. وقد بدأتُ عام ٢٠٠٧ في تدريس مادة الحركات الإسلامية كأستاذ زائر في الجامعة الأمريكية بالقاهرة حيث امتد الحوار والبحث مع طلابي عاماً بعد عام سعياً لفهم «ما هو الإسلامي في الإسلام السياسي وما هو السياسي فيه»؛ أي ما هو حقاً نصيب الحركات والتنظيمات الإسلامية من الإسلام؟ وما ثِقل السياسي ومقوماته وشروطه في رؤيتها وحركتها؟ كيف نفهم وكيف نقيس وكيف نُسمّي الظواهر؟ وأخيراً كيف نحكم على التطور والآفاق؟

كانت المادة تبدأ بالبحث أولاً في نشأة الدولة العربية وتطورها وبنيتها وتحولاتها، ثم ننتقل إلى فهم الحركات الاجتماعية والنظريات المختلفة بشأن قديمها وجديدها، الصلب منها والرخو، ثم ندرس طبيعة المجال العام والمجتمع الأهلي في دار الإسلام في تطوره التاريخي واستقلال العلم والقضاء والتعليم والأوقاف، وأثر ذلك في تحجيم استبداد السلطة وحماية الشريعة، ثم ما هي الشريعة ابتداءً؟ ووزن الأخلاق والجماعة وذمة المؤمنين فيها، ومساحة الاجتماعي والثقافي في دائرتي القضاء والفتوى، ثم نشأة ومسارات العلمنة والتحديث، ثم عقود الاستعمار وغرس جذور القومية والمؤسسية والدولة

العلمانية وتأميم كل مساحات الأهلي والشرعي والوقفي، وبعد أن يوشك الفصل الدراسي على الانتصاف ويبدأ الطلاب في التململ من هذا الكم من القراءات «خارج الموضوع» (كما يظنون) نبدأ في دراسة الحركات الإسلامية الكبرى ويجري الطلاب أبحاثهم حول أي حركة يختارونها من الشيشان إلى البلقان إلى أفريقيا وآسيا.. إلى الامتداد في العالم الغربي.

حينها كان الطلاب يدركون أهمية الدراسة النظرية وأدواتها المفاهيمية في الفهم والتحليل والتصنيف، وبحث العلاقات والتحولات والمحطات والتحالفات. وكنت أشجّع الطلاب على أن ينتقوا ـ إن أحبوا ـ مقارنة مع حركة إسلامية خلاف التي يدرسونها أو حركة غير إسلامية بالكلية؛ ليفهموا المشتركات والفروق.

وما استقر عندي عبر سنوات من البحث والمعايشة هو أن معظم «التنظيمات» الإسلامية هي بِنية حداثية بامتياز، بعيداً عما تقوله هي عن نفسها أو كيف يصنفها غيرها: التقسيم والتعقيد وتوزيع المهام بشكل يقسم المسؤوليات ويحجب المبررات ويخلق الحُجُب بين المستويات، وبناء الطاعة على الثقة لا المساءلة، ومركزية القيادة، والفصل بين من هم داخل التنظيم ومن هم خارجه، وغياب الشفافية في التمويل وانعدام المساءلة في التصرف وتحمل التبعات عند الخطأ (الذي هو دوماً اجتهاد مأجور)، وخلق ثقافة خاصة بالمنتمين وأدبيات خاصة بالتنظيم/الهيكل تعيد تأويل المرجعية في أصولها وتخلق نصوصاً يحفظها المنخرطون بأكثر مما يطلعون على العلوم الشرعية أو المصادر الأصلية، بالإضافة إلى الضيق بالنقد واتهام صاحبه، وبناء معالم

سلوكية تحقق الاختلاف عن الآخرين، حتى وإن خالفت أحياناً ما في الأصول من سَعة وسقطت في تقليدية كامنة غير واعية، وتحقيق الشعور المستمر بالتمايز والمفاصلة. والأهم: اعتبار الوصول إلى سلطة هو غاية التمكين واعتبار الفشل مؤامرة، والكوارث ابتلاءات لا توجب الإقرار أو الاعتذار أو المراجعة أو تنحية المسؤول عنها؛ لوضوح افتقاده القدرة والأهلية، أو طرح أي احتمال للفساد والهوى («عِصمة» خفية من نوع ما).

ينطبق ما سبق على تلك التنظيمات كما ينطبق على أي تنظيم أيديولوجي حداثي ـ خاصة التنظيمات اليسارية ـ وفي الحالتين هناك رفض لفكرة «السنن» المشتركة إنسانياً، وركون إلى منطق «الاستثنائية التنظيمية» والذي يشيع بين أعضاء التنظيم (كجزء من عقلية المفاصلة).

يدرك باحث العلوم السياسية مبكراً أن عِلة البحث في «الدولة الإسلامية» هو شق الدولة وليس شق الإسلامية؛ ذلك أن من يأتي من خلفية النظرية والفلسفة يعلم جيداً الجدل حول منطق الحداثة وفكرة الدولة القومية وآفاتها بل كوارثها التي لم ينكرها اليسار ولا اليمين ناضل اليسار ضدها لبناء مجتمع اشتراكي، فإذا بالنموذج السوفياتي يقيم دولة كالتنين تفوق تصور هوبز عن الدولة المتسلطة المتغولة المتجسدة في شكل الحاكم التنين (Leviathan)، واختطف الفاشيون خيار الديمقراطية وأدخلوا العالم في حرب عالمية، واعترف بمخازيها الليبراليون، لكنهم قالوا إنها أفضل صيغ القوة والسلطة ولا بديل، للأسف، مع محاولة إدخال السوق والمجتمع في شراكة «متوهمة» وكأن المدني يمكن أن يقف على قدم متساوية مع شبكات الرأسمالية

وسلاح السيادة الذي تقبض عليه الجيوش الواقفة من وراء ساتر الديمقراطية تطيح بها متى شاءت.

محاولة لقلب نظام التفكير في الحكم

وحين قامت الثورة كنت أرى أن هناك قواعد مفقودة للتفاوض مع العسكر كتبتها في حينه، وحذرت من سطوة فكرة الدولة على الحركة، والثقة بالتنظيم أكثر من الثقة بالشارع. ولم أفهم كيف توقع الإخوان أن بإمكانهم حماية برلمان ثورة بكوادرهم الشبابية، أو قصر رئاسة بكوادرهم التنظيمية. كيف لا يرون أن هذا يعني أنهم في اللحظة نفسها التي يواجهون دولة قديمة؛ يتحركون على صورتها ويستبطنون أدواتها؟ وفوق ذلك يغفلون عن أن الأجهزة الأمنية والسيادية التي أحجمت عن القيام بدورها ستمتنع عن إسقاطهم تعففاً. وكررت مراراً أن دولة الحداثة والاستعمار ثم التبعية كجهاز ومنطق مؤسسي لا يمكن «أسلمتها»، وأن علينا واجب الاجتهاد في كيفية «الانتقال» إلى السلطة والإدارة السياسية التي نريد، من دون دفع ثمن سقوط أنقاض هذه الدولة فوق رؤوس الناس. وهو خيار صعب ويستلزم بناء إجماع وطني وتيار رئيس وعقد اجتماعي مغاير وخريطة قوى جديدة؛ ولذلك لا يمكن اعتبار دستور ٢٠١٢ بحال خطوة على هذا الطريق (بله ٢٠١٤) فما انتهت له الجمعية التأسيسية من مسودة ٢٠١٢ كان في تقديري لا يحمل أي «إسلامية»؛ لأن أسس الدولة وآلتها وتقسيم السلطة والقوة فيها لم يتم تغييره (بخلاف عجز واضح في إدارة الخلاف السياسي من كل الأطراف)، لكن السياسة البراغماتية فرضت منطقها، والنواة الأمنية للدولة فرضت «سيادتها»، وتطورت الأمور على

النحو الذي يعرفه الجميع، والذي من العبث الحديث عنه كمؤامرة حيث إن من يشتغل بالسياسة؛ تعد وظيفته الأساسية التعامل مع المؤامرات والتحالفات والتحديات، خاصة أنه تم عمداً تجاهل كل أصوات التحذير والنقد والخلط المذهل بين منطق الدعوة ومنطق الدولة، وغلبة عقلية التنظيم على قواعد الحُكم الراشد.

التنظيمات ومعيار الإسلامية

نرجع إلى السؤال المركزي: ما الإسلامي في التنظيمات «الإسلامية» إذاً؟

هل هو المشروع الفكري الذي يحلم باستعادة خلافة على صورة إمبراطورية أدى ضعفها إلى هزيمتها؟ أم المشروع الذي يختزل الشريعة في القانون لتناسب حجم ومنطق الدولة القومية التي ترى القانون وحده فرس الرهان؛ لأنها تحتكر صنعه وتفسيره وتطبيقه؟ أم التنظيم الذي يقوم على فلسفة المؤسسات الحداثية والذي جاءت محنته نتيجة فرط براغماتيته، وليس فرط مثاليته كما كان متوقعاً، وعلى حساب رأس المال الأخلاقي؛ بل والفقهي الذي يرفع هو لافتته؟

هل هذا وقت إدراك أن مشروع الإخوان المسلمين مشروع حداثي؟ وأنه لو كان اعترف بذلك لربما حقق نتائج أفضل سياسياً، وأن الإسلام سيظل في انتظار مشروعه التجديدي المُجهَض من خارجه تارة، والمَخذول من داخله تارة أخرى؟

هذا ليس هجوماً على الإخوان ولا تفكيكاً لمشروعهم، لست معنية بذلك، فهذا مسعى سياسي، وهذا النص غايته

المسعى الحضاري والذي يبدأ من الأمة، هذه محاولة وضع ملامح لتقييم مختلف للمئة عام الأخيرة، وإدراك أن سقوط الخلافة لم يكن بسبب ضعف دولة الإسلام فحسب بل بسبب ضعف كل الدوائر العلمية والمجتمعية التي لم تنجح في الصمود في مواجهة جيوش الغزو، ولا سلب ونهب الدول الاستعمارية للتراث وللثروة، ثم مصادرة الدولة الاستبدادية العسكرية بعد الاستقلال لمساحات الفعل الأهلي والأوقاف ومعاداتها الصريحة لاستقلال التعليم والفقه والقضاء وليكون حَكَماً عليها، عقلاً وأحكاماً وعدالة، وتأميمه كي يكون أداة محضة في يدها.

نحتاج إلى أن نتذكر دائماً أن سقوط الخلافة سبقه مشروع تجديد أطاح به الاستعمار وانشغلت عنه التيارات والتنظيمات بشواغل السياسة أو بأعباء الدعوة، فتراجع الاهتمام بالتجديد وملفاته والفهم ومعاييره، والتماهي الذي ذكرناه مع مفهوم الدولة الحداثية مع خيال الدولة الإسلامية هو تابع محض لهذ الخلل، وأن استعادة قيمة التفكير هي الفريضة التي غابت في ظل إعلاء منطق التنظيمات والاستسلام لظن أن ما نقف عليه وأمامه وتحته يحتاج فقط إلى «أسلمة» فحسب، وقد تم التحذير منذ أكثر من عقد كامل من أن آفة المنافسة على الحكم هي استبطانها لمعايير الفهم ذاتها وإصدار الأحكام العقلية، وأن فقراً شديداً في الفقه الشرعي والسياسة الشرعية يغلب على أبناء الصحوة؛ بل وقياداتها التي لا يغنيها ترديد المقولات العامة والشعارات، فإن لم تكن في السنوات الأربع الماضية عبرة لأولي الأبصار فمتى سيتنبه لهذا؟ ومتى سيتم الإقرار من أجل تجاوز مئة عام من الارتباك والشتات المنهجي والمفاهيمي؟

في ظل ما سبق هل ما زالت «الدولة الإسلامية» كما تصورتها الأجيال عبر مئة عام هي الإجابة عن سؤال النهضة واستعادة عِزة الأمة وبناء الخلافة وإقامة الدين وإصلاح العالم؟

الرأي عندي أن الأمة والشريعة هما الإجابة، وهي ليست إجابة سهلة، فقد تتخطفها تنظيمات مسلحة حظها من الفقه قليل ومعرفتها بالعالم أقل، وقد تهوي بها مصالح السياسة والاقتصاد في مكان سحيق، وقد تُفشلها الخلافات والنزاعات، وهي تحتاج إلى استعادة منطق الشورى من براثن جموح وتغوّل صورة الدولة قبل تصور صيغ المؤسسات، وتمكين الدين قبل تأسيس السلطان، وفهم الشريعة في مسالك الاجتماع والاحتكام قبل مسعى التقنين والإرغام، واستقلال الفقه قبل تحديد الوجهة وبدء السعي والحركة. الخلاصة: نحتاج إلى عقل مختلفٍ لا يسير على قضبان السلطة ولا يُغَيّب خلف قضبان الاستضعاف والمظلومية؛ فيولع بالغالب ويستنصر بالطغاة ويركن إلى دين الظالمين وديدنهم، وهو لا يدري، وينتظر دوماً أن يكون القائد: كياناً مستبداً.. مأمولاً عدله.

فهل للقوة مكان في أفق هذا التصور؟ قطعاً، القوة بكل مقوماتها وأبعادها.

وهل للقانون والعدالة مساحة؟ بالتأكيد، العدالة كقيم وفضاء مجتمع قبل الأكواد والأنظمة القانونية.

وهل للشريعة مكانة؟ بلا جدال، ولدينا كثير في هذا المجال من جهد القرون وتجديد الباحثين الذين شُغلوا بمستجدات العلم والعالم منذ عقود في مجال الاجتماع الاقتصاد

والتعليم والتشريع وعلاقات القوة ورؤى العلاقات الدولية والاجتهاد الفقهي.

ما ينقصنا هو تصور مختلف للسلطة والسيادة يخرج من أسر الانبهار بالحداثة، والشعور بالصَغار أمام المستعمر والرغبة في التوافق معه، ويعيد بناء تصورات شعوب تماهت مع الاستبداد ونسيت العدل. واستبطنت ذلك في نُظمها الثقافية وتنظيماتها الاجتماعية والمجتمعية والحركية بل والعلمية.

هذه مجرد مقدمة للتفكير بشأن تقييم جديد للحداثة المقيمة في العقول وإن بارزتها الألسنة، وسعي موصول إلى تلمس رؤية تجديد «أمر» هذا الدين.

من الدولة إلى التجديد: في نقد الحداثة واستعادة معايير الحكم (٢)

تناولت في المقال الأول عدة قضايا تتعلق بالنظر في منطق كثير من البِنى والحركات الإسلامية، وأهمية الانتباه إلى أثر منطق الحداثة المؤسسي والهيكلي والهرمي في هذه الحركات؛ فضلاً عن هيمنة منطق الدولة الحداثية على الخيال السياسي للإسلاميين، وهو ما كنت أكتبه منذ ٢٠٠٤ بشكل متواتر في دراسات ومقالات متنوعة. ببساطة، لم ينجُ أحد من منطق الحداثة التي اجتاحت الأوطان بجيوش الاحتلال وإخضاع المساحات، تاركة وراءها بصماتها في التفكير والحركة؛ تأسيساً على تصور راسخ بالقدرة على التحكم والسيطرة على المجتمعات وعلى الطبيعة.

وفي الحقيقة إن مراجعة تصوراتنا عن النهضة، والخروج من دائرة الانهزام الذي أصاب المسلمين مع سقوط الخلافة، هو أمر ضروري لاستجلاء معالم النموذج الذي نريد إقامته حقاً. وهل هو إحياء محض لما سبق من صيغ سلطة وقوة ومُلك يحمل مقومات سقوطه بداخله، أم خلافة على منهاج الدولة الحداثية (وإن رفعت شعار: خلافة على منهاج النبوة)، أم أننا أمام نموذج دولة جديدة مختلفة برؤية فلسفية وإنسانية أرحب وأقرب لأصول التحرير الإسلامي للإنسان، والتمكين الحقيقي للعدل؟

وفي الحقيقة إن التمييز هنا بين الحديث والحداثي أمر مهم للغاية؛ لأن المقال الأول تضمن نقداً للدولة الحداثية المتغلغلة المهيمنة، بل والمتوحشة غالباً (كما وصفها نزيه أيوبي في كتابه النفيس، **تضخيم الدولة العربية**)، وهذا خلاف وصف أي كيان سياسي بأنه «حديث»، أي وليد ظروف المعاصرة واحتياجاتها. فالحداثة ليست المعاصرة أو الجِدة، بل هي فلسفة كاملة تصوغ منطق العقل الغربي، وهي ابنة مشروع الاستنارة، ووليدة مشروع «وستفاليا» لبناء منظومة رأسمالية؛ إذ كان تأسيس الدولة القومية ووقف الحروب بين الشعوب الأوروبية شرطاً أولياً لازماً لكل التحولات الرأسمالية والإمبريالية للتوسع والاحتلال الغربي للعالم القديم. وهكذا لا يمكن فهم الدولة الحداثية منفكة عن مشروعه وآلته الرأسمالية، وقد كان تركيز السلطة على أبنية الدولة وفصل الكاثوليكية عن السياسة واحتكار الدولة للسيادة ولأدوات القوة بهدف حماية السوق أساساً، بل يمكن القول إن البروتستانتية لم

تكن فقط حركة إصلاحية خارج الكنيسة، بل كانت موجة لازمة لتحرير الدين من الكنيسة الكاثوليكية التي ظلت تُحرّم الربا. وفي المقابل شجّع ملوك أوروبا الحركة البروتستانتية؛ لأن قيمها تدعم الفردية وتتساهل في قضايا دوران المال والسوق (وليس هذا مجال تفصيل في العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية).

ومن المهم أيضاً التشديد على أن المنطق المؤسسي ليس شراً كله؛ إذ المأسسة لازمة في قطاعات، وواجبة في أخرى، إنما الخلاف على المنطق الذي يحكم هذه المأسسة وعلى منطلقاته المعرفية والفكرية وضوابط «عقل» التوحش المؤسسي أحياناً، والتكلس أحياناً أخرى، وكذلك مهارة وضع المؤسسي في علاقة مع اللارسمي واللامؤسسي، بشكل يضمن حماية مقاصد الأنظمة ووجهتها الكلية لخدمة النفع العام وتمثيل مصالح الناس.

مسارات التجديد ومساحاته

لكن إعادة النظر في المؤسسي، والاستئثار بالوظائف المركزية في المجتمع كجوهر لفكرة الدولة الحداثية، ليس هو الوحيد الذي ينبغي أن يشغلنا عند النظر في تجديد أمر هذا الدين، للبحث في منطق الاجتماع والإدارة، وصناعة السياسات وحدود القوة وخرائط السلطة؛ أي بمعنى مراجعة نظرية الدولة أو الحكومة الإسلامية، كما صاغتها كتابات رموز الفكر الحركي، وانتشرت في أدبيات الرموز الحركية للتيارات الإسلامية، بدءاً من البنا مروراً بالمودودي وقطب، ثم لمن جاورهم وخلَفهم. ولكننا نحتاج في أي مشروع مستقبلي للتجديد إلى أن نبحث في أمرين:

أولاً: الصيغ الاجتماعية والسياسية المتنوعة لإدارة القوة والسلطة في المجتمع، والتي لم تشغل بال الإسلاميين فغلب تبنيهم للمنطق النُظمي المؤسسي: ومنها التعاضدية (الكوربوراتية) التي تؤسس الرابطة السياسية على قيمة العمل، وتنبني على تفعيل الكيانات العمالية والحرفية والفلاحية الكبيرة وتفعيل مشاركتها في صنع السياسات لموازنة دور منظومة الحكم، وقد كتبت منذ عام ١٩٩٣ حول أهمية مراجعة هذا النموذج والاستفادة منه في بناء منهج نظر في التعدد والشورى. وأنّ مشكلتها التاريخية أنها كانت صيغة محتملة وواعدة لموازنة مركزية نظام الحكم، ولكن تبنتها ووظفتها الأنظمة الاستبدادية والشمولية، للهيمنة على الكتل الكبرى في التجربة النازية والفاشية، على الرغم من أنه يمكن خلطها بنموذج ديمقراطي يحميها ويعصمها من ذلك (فلنتذكر أن ثورة تونس قد حسمتها اتحادات الشغل). والعديد من أساتذة العلوم السياسية في العقود الثلاثة الماضية، يرون أنه يمكن فك الارتباط بينها وبين احتكار الدولة لها، وعندها فقط يمكن أن تمثل منطقاً وفلسفة مختلفة، ليس لنظم الحكم فقط، بل لمنطق الدولة ذاته، بما يضمن ترويض تغوّلها، وإعلاء وزن النقابات والاتحادات وتمكين المواطن والتشكيلات الاجتماعية من ممارسة دورها، وليس هذا فحسب، بل أيضاً يلزم النظر في الصيغ غير المؤسسية في تحريك القوة وترويض السلطة؛ سواء أكانت الحركات ودوائر المجتمع الأهلي، أم المبادرات والروابط التعاونية أو المحلية، كما يجب دراسة صيغ الفعل المدني والسياسي الرخو والسائل وتطوير فهمها ومتابعة أفقها (الـ«لاحركات» و«السياسة في الحياة اليومية» ـ بدءاً من أفكار فاتسلاف هافل عن «قوة المستضعفين» إلى نظريات الذات

الفاعلة ـ الفردية والجماعية، إلى الشبكية منذ تأصيل مانويل كاستلز، لكتابات آصف بيات عن الحركات الجديدة ثم ما بعدها من صيغ تغيير أفقي). كل ما سلف كان «خارج التغطية» عند الحركات والكتابات التي تتداولها التنظيمات والتيارات للتثقيف. فلا عجب إذاً أنه حين سيطرت عقلية المؤسسة المركزية وخيال الدولة الرابضة، وجدنا تصور بناء الدولة الإسلامية لا يتضمن أي أفكار حول سبل الانتقال لهذه الدولة من خارج أدواتها نفسها. كما أننا لا نجد أيّ بحث لصيغ القوة والتمكين البديلة، التي يمكن تقديمها للخروج من النموذج المهيمن نفسه لاستبداد الدولة الحداثية. وفي أثناء مخاض الخروج من سيطرتها وبعده، خلاف الاندماج الحزبي الكرتوني، أو الخيار القتالي من القاعدة وصولاً إلى داعش لم تكن الحركات الإسلامية إذاً هي من أشعل فتيل الربيع العربي، نعم، كانت حاضرة بعد تحرك كرة الثلج في التداعيات، وورثت المشهد كفاعل رئيس منظم سلفاً، وجاهز للتفاوض مع الدولة القديمة (دون استراتيجية تفاوض، ولا أجندة واضحة)، لكن يبقى السؤال: لماذا لم تكن هي من أشعلت الشرارة، على الرغم من طول تاريخ نضالاتها ضد الاستعمار وضد الاستبداد؟ ببساطة، لأنها لا تعرف منطق اللاتنظيم، ولا الفعل الرخو ولا السيولة ولا التلقائية التي تولد لحظة اندلاع الثورات، ولم تجتهد في صياغة تصور عن كيفية استغلال تلك الأدوات والصيغ، في دعم التغيير المستقيم لتجنب احتماليَ الوقوع في الفوضى/الفتنة والعودة إلى المربع الأول، وذلك بعودة الكيان المركزي المستبد مرة أخرى بشكل أكثر عسكرة وضراوة.

حتى حين تتحرك الاحتجاجات في الشارع، فإنها تدير الحركة باتجاه حلم استعادة الدولة وتطرح للطرافة فكرة دولة مركزية بديلة أخرى (لن تتسامح مع أحد مرة أخرى، وما شابه من تلك المقولات)، من دون أن تفكر في كيفية التعامل مع كل أبنية ومؤسسات الولاء العميقة للدولة القائمة حالياً، أو مخاطر وأثمان تفكيكها وإدارة المجتمع؛ انساقت الأوضاع إلى سقوط أو انهيار مفاجئ كما في المشهد السوري أو العراقي أو الليبي (لا يتحسبه أحد ولا يتمناه). سنجد اليوم أنصار نقض النظام القائم يطلقون عدداً من الشعارات في الندم على خطأ الانخراط في الديمقراطية (صنم العجوة)، ولو استمروا في السلطة لما وجدنا وصف الصنمية قائماً، ولكانت الأمور قد صارت باتجاه دولة مسيطرة على المجال العام، توظف الديمقراطية لصالحها، ولا مشكلة آنذاك. وكأن الآلة الفقهية والاجتهادية التي طورت تصوراً للشورى يقبل الخلاف حول السياسات العامة عَبر الانخراط في كيانات سياسية (أحزاب أو غيرها)، كانت تعبث، ولم تؤسَس اجتهادات عبر العقود الماضية للمشاركة السياسية برصانة وتمحيص، حتى لو كانت تحتاج إلى مراجعة وتعديل ومزيد اجتهاد، بدلاً من العودة إلى نقطة الصفر.

الأسئلة المفقودة والإجابات التائهة

أي طبيعة للدولة تنشد تلك الحركات؟ وما علاقة الشريعة بالقانون والأخلاق؟ وما شكل وصيغة العلاقة بين السلطات ودور المؤسسة العسكرية وحدودها؟ وما صيغ العلاقة بين نظام الحكم والمجتمع؟ وما المساحات الفاصلة؟ وما حدود حرية الفرد؟ وما حدود تبعية أو استقلالية علماء الدين؟ هذه كلها

أسئلة تحتاج إلى دقة نظر، والإجابات عنها كلها مرتبكة، وسجينة التفكير بمنطق المؤسسة والكيان التنظيمي في النظر للدولة والمجتمع، أو غارقة في تكرار ذكر نماذج تاريخية لا يمكن إعادة بعثها لاختلاف السياقات حجماً ونوعاً وطبيعة.

إن صيغ الفعل السياسي غير الدولة، وفيوضات القوة وليس مأسستها، وأنواع الحركات الاجتماعية وتحولات الطوعية والتلقائية وحمايتها وصونها، وتحدي الأخلاق في ظل مدن الحداثة التي تؤدي إلى التقارب المكاني والتباعد الإنساني، وغياب العدل في ظل أنساق تقسيم الثروة القائم والصراع على ملكية الأرض واستلاب ما تحتها وما فوقها وما بينهما، واجتياح الضبط القانوني لمساحات العرف المجتمعي التراحمي؛ هذه كلها قضايا تحتاج من العقل السياسي «التحرر من الدولة»، كمفهوم مهيمن يعوق العقل عن تصور مفهوم دولة بديلة، هي دولة الناس، دولة تحمي وتبني، ولا تبطش وتُفني[٢].

كل الاجتهاد النظري بشأن علاقة المأسسة باللامؤسسية، وعلاقة الحركات باللاحركات، وعلاقة الصلابة الثقافية بالتنوع والهجين، وتحولات المكان في ظل العولمة والحراك السكاني والاقتصادي والديمغرافي والطبقي وصيغه الجديدة، هو متجاهَل في الجدل بشأن الدولة والإسلامية. ولا يعني هذا هدم الدولة القومية ككيان على رؤوس الجميع، فهذا ما تفعله بعض الأنظمة؛ كي تنجو هي كنخب وشبكات مصالح، وإن تفككت

(٢) راجع مقالاً كتبته تحت العنوان نفسه في جريدة الدستور المصرية، ٢٨/١٠/٢٠٠٧.

الدولة التي يتنازع عليها الفرقاء، بل يعني أنّ «حتمية إعادة اختراع الدولة»[3].

ثانياً: النظر والمراجعة لفهم التدين وظواهره ومظاهره، فإذا كان الهم الأكبر هو تجديد أمر هذا الدين، والدولة والسياسة هي فرع عن أصل هو الشورى كما يقول الدكتور توفيق الشاوي في كتابه العميق **فقه الشورى والاستشارة**؛ فإن الحركات الإسلامية نفسها، لم تبذل مجهوداً في استكشاف تحولات صيغ التدين ولا تنوع الثقافات الحاضنة للدين، ولا التغيرات التي طرأت عليها، وتنوع تلك الثقافات جغرافياً وجهوياً، مما يجعلها قادرة على تعويقه بل وشل مفاصله وتزوير وتبديد مقاصده.

كان الشاغل الأساس في أغلب الأحيان هو التدقيق الفقهي، و«المفاصلة» المعنوية للتدين الشعبي والشائع. هذا التدين الذي سعيت للفت النظر إلى أهمية تحليله، فهو من ناحية، قابل للتوظيف من الأنظمة لتراتبية الطرق الصوفية، لكنه أيضاً يستعصي على الهيكلة والضبط المحكم فقهياً ومؤسسياً؛ لطبيعته الرخوة خارج تلك الطرق وفي امتداداته المفارقة لها[4].

ولم يكن هناك وعي بأن مئتي عام من العلمنة للدولة والمجتمع، تحتاج إلى فهم مقومات وعناصر التشوّه والتشرذم الذي حدث في فهم الناس للدين وحدود قدراتهم على عبور تلك الفجوة الزمنية والوجدانية، فالأمر لا يتعلق فقط بإرادة الأفراد وقرار «الالتزام»، بل كذلك بتحولات الأرضية المجتمعية

(٣) كما كتبت في النص الملحق في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩ ـ حتمية لا خيار ـ.
(٤) مقال للكاتبة في مجلة الكتب: وجهات نظر (١٩٩٩).

الحافظة للعرف والمعروف والجهود والمساعي المنظمة، لتجريف ذلك النسيج اللازم لتدين التراحم والقسط، واستبدال المؤسسات والأبنية الرسمية به. مما جعل هجين القومية والحداثة والإسلام وخليط الطقوس وثقافة الاستهلاك مرشحاً لارتباك بالغ، بشأن تحديد الحد الأدنى المتفق عليه واللازم لتسيير مجتمع متعاضد. هذا الارتباك كان دافعاً للحركات والتنظيمات إلى خلق محاضن مفارقة للمجتمع، توفر بيئة أنقى للأتباع ومجالاً أكثر «التزاماً» لهم، حتى وإن انخرطوا في العمل المجتمعي والسياسي، لكن ذلك أيضاً سهّل عزلهم وتصنيفهم، ولكن هذا حديث يطول.

ما فعلته الحداثة بالدين لا تكفي فيه محاولة بناء جيل قرآني فريد، يعيد بناء أمة لا يعرف تضاريس ثقافتها، بل يلزم لفهم عميق لمرتكزات الحداثة التي غرسها الاستعمار في تربة دولة ما قبل الاستقلال، حين أعاد تشكيل كثير من التصورات المركزية، وربط التيار العام للتدين بالدولة وسقفها، وغيّر خريطة النخب ليتقدم المثقف ويتراجع الفقيه، وفكّك دوائر العلم والأوقاف وقامت الدولة بتأميم الدين بل أمّمت حتى الثقافة والإبداع في (زحف غير مقدس)، كما أسميته عند صياغة تصور ومحاور مؤتمر المواطنة المصرية ٢٠٠٣ في جامعة القاهرة[٥]. وقد أثمر هذا تحديات متنوعة، لا تكفي فيها الدعوة المحضة إلى إصلاح السلوك، بل ينبغي أن يكون إصلاح المجتمع بالدين في قلب مشروع إصلاح اجتماعي كي يفهم الناس أولاً أنهم يعيشون في

---

(٥) د. علا أبو زيد وهبة رءوف عزت (تحرير)، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية، البحوث الكاملة لمؤتمر مركز البحوث السياسية بجامعة القاهرة ٢٠٠٣، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

مساحات الحداثة، وفي ظل ثقافة الفردية، ومنطق النفعية التي تعيد إنتاج الصراع الاجتماعي والتشرذم القيمي، وحلم الاستهلاكية حتى بين الفقراء والمستضعفين، وفي سبيل إصلاح ذلك كله نحتاج إلى تجديد الرؤى والفقه والخطاب، وقد نبهت منذ سنوات طويلة إلى أن هناك إشكالية في تحديد الدور في الحركة الإسلامية، وتحديد سبق الأولويات، هل هي السياسة أم التجديد؟ لأن التجديد ببساطة سيفقدك أنصاراً؛ إذ إنك تتحدى تقاليد استقرت ما أنزل الله بها من سلطان، في حين أن السياسة تجعلك تحرص على كسب الأنصار، فتُحِجم عن إثارة قضايا شائكة، لا يريد الناس أن يفتحوها في مجتمع يتواطأ على التظالم وفق تقاليد راسخة.

لقد شهد القرن العشرون تحولات هائلة في علاقة الدين بالحياة، وعلاقة التكنولوجيا بالأخلاق، نتج منها تَهَدُّم أسس التصور التضامني للمجتمع الذي تتأسس عليه كثير من أحكام الفقه، وفي رصد وتحليل هذه التحولات مكتبة كاملة من الدراسات عبر مئة عام تبدأ بكتاب ويليام جيمس حول تنوع تجارب التدين مروراً بالطفرة التي حدثت في علم اجتماع الدين، بعد الصحوات الدينية غير المتوقعة، (بعد أن وعدت الحداثة بأفول الدين وتحرر الإنسان منه، فإذا به يرجع إلى صدارة المشهد في كل الحضارات)، ووصولاً إلى الجدل الثري والمتنوع الذي أثاره كتاب تشارلز تايلور **عصر العلمانية**، والذي حرك نقاشات بالغة الأهمية. كل ذلك يحدث والأدبيات الحركية والتنظيمية لمطلع القرن العشرين ومنتصفه هي المهيمنة على ثقافة الإسلاميين، فضلاً عن ظاهرة فقر الفقه الشرعي الغالب على

شرائح الحركة الإسلامية ذاتها، ونصوصيته الساكنة بالتوازي مع ذلك عند الفصائل السلفية والعلمية.

ليس الأمر قاصراً إذاً على تطوير الخيال السياسي، وفهم منطق الدولة القائمة والدولة المنشودة، وما بينهما من فصل ووصل وانتقال بل فهمنا للدين من ناحية ولخرائط التدين من ناحية أخرى؛ هو المهمة التي ينبغي إنجازها، وهي ليست بالمهمة اليسيرة.

من الدولة إلى التجديد (٣): عن المجال والمكان والمدن

ربما ينبغي أن نعيد طرح سؤال: «من نحن وماذا نريد؟» في كل مرحلة كي لا نغفل أو ننسى، ولا سيما في مسارات التجديد ومشاريعه الكبرى، فما الذي كان ينشده مشروع التجديد الذي بدأ قبل الاحتلال واستمر في ظله وشارك في مقاومته، ثم سعى لاستعادة «دولة الخلافة» وإحياء الإسلام كما يذكر أنصاره؟

فلنتذكر أولاً معالم هذا الدين قبل الإجابة عن هذا السؤال؛ فإن الذكرى تنفع المؤمنين.

التصور الإسلامي للفطرة والسنن

في النموذج الإسلامي يتداخل الاجتماعي مع السياسي تداخلاً واضحاً حيث يتشابكان في النظرية والممارسة، وقد أقام الإسلام علاقة وثيقة بين قواعد تشريعه السياسي وبين فطرة التكوين الإنساني والاجتماعي، وضَمِن من خلال التشريع تأهيل الوحدات المختلفة للقيام بوظائف سياسية إلى جانب وظيفتها الاجتماعية والإنسانية (بدرجة دنيا في الأحوال العادية وبدرجة

قصوى في النوازل)، وكان تأسيسها على الفطرة و«السنن» الاجتماعية ضمانة لاستمرار وجودها في المجتمع، كما أن الأحكام الشرعية الفقهية والأخلاقية ـ التي تضبط بِنيتها وقيمها ـ قد أهلتها لتحمل هذه المسؤولية والأدوار من ناحية أخرى لذا فإن فلسفة الوحدات المختلفة ترتبط بطبيعتها السياسية ولا تتحقق في كمالها إلا بتأكيد مكانها على خريطة أعقد من الواجبات والاستحقاقات. وإذا كان البعض يرى أن النظام الإسلامي له خصائص مميزة تكمن في مجموع مكوناته؛ فإننا نذهب إلى أن هذه الخصائص تكمن بكاملها في كل بناء من أبنية النظام الإسلامي ووحدة من وحداته حتى وإن كان يؤدي وظيفة محددة بعينها في تكامل مع الأبنية الأخرى، وهو ما يضمن عند استبداد الدولة أو تفريطها في مسؤوليتها تحول هذه الخصائص الكامنة إلى خصائص ظاهرة يمارس بها هذا البناء أو ذاك الوظائف التي فرطت فيها الدولة، وهو ما يجب على الباحث السياسي فهمه وبناء تصوره عن وظيفة وإمكانات كل الوحدات سياسياً على أساسه استغلالاً في كل مرحلة تاريخية لأقصى طاقة وقدرة لكل وحدة بما يتوافق وطبيعة النظام وحاجات الجماعة، على أن يكون معلوماً وواضحاً أن هذا وضع استثنائي يلزم إنهاؤه بعودة كل جزء في النسق إلى موازين الأدوار والوظائف.

فما نسميه «**الدوران المؤسسي**» يخلق حالة من الحياة والتجديد (الديناميكية) في المجتمع المسلم، ويسبغ عليه صفة التفاعل الدائم مع الأحوال والأحداث والمستجدات في العلاقة بين الثابت والمتغير، والمطلق والنسبي.

لكن فهم ذلك التقاطع بين الدوائر والتمايز بينها لم ينفك

عن مركزية المكان والمساحات والتي تقترن بها حدود المجالات.

ولا شك في أن «سننية» العقل الإسلامي السياسي المعاصرة تعاني قصوراً بقدر ما تعاني المساحات الاجتهادية تقليلاً من شأن تفعيل «المقاصد» وليس فقط الحديث عنها كموضوع. ونعني بأصولية المنهج في الدراسة السياسية قيام هذا المنهج على ربط العقل بالوحي، قرآناً وسنة، أي قيامه على استيعاب الأصول التي تقوم عليها الشريعة بمعناها الأخلاقي والحُجَجي والحياتي ثم التشريعي في المعاملات والأحكام، وتوليد أطروحات منبثقة عن ذلك المنهج تعيد تشكيل الواقع وتتفاعل مع مستجداته وتكون في موقع الفعل المؤسس وليس رد الفعل، ولا سيما عند الحركات الإصلاحية التي تنتمي إلى روافد هذا المنهج.

ونعني بـ«السُننية» فهم الفطرة الاجتماعية لدى الأفراد والجماعات وتفاعلاتها وموضع كل من الوحي والعقل في فهم هذه الفطرة، فقد خلق الله الكون واستخلف فيه الإنسان، وأودعه الفطرة التي قدرها له فرداً كان أم جماعة. **وعلم الفطرة** هو علم دراسة الإنسان وتكوينه وحاجته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية، أما الوحي أو العلم الشرعي فيتعرض للإنسان بالتوجيه والترشيد، والانحسار الحضاري الذي يعانيه المسلمون اليوم كان بسبب العدول عن الانضباط والسير وفق السنن التي شرعها الله؛ كي يتحقق الشهود الحضاري على العالمين، وإذا كان في تاريخ كل أمة منعطف يتاح فيه تغيير مجرى حياتها بتأمل السنن وفهمها ودراستها والاستفادة منها للخروج من وَهَنها وضعفها، فإن عدم الاستفادة من هذه اللحظة

التاريخية يؤدي إلى نزول قوارع الآيات عليها حتى تنقرض وتزول، أو تتذكر وتتضرع وتستقيم فينصلح أمرها وتسترد عافيتها.

ما قبل الخلافة: عن المجال والمكان والمدن

كان مما شغل الحركة الإسلامية طويلاً تصور الحكم والدولة الإسلامية تصوراً عاماً، كان فيه نقد للدولة القومية التي جاء بها الاستعمار ففرض حدودها المكانية ووسّع صلاحياتها السيادية والسلطوية. لكن كتابات الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية لا تدلنا على وضوح تصور المكان والمجال والحيّز والتحولات اليومية التي أصابت نسيج المجتمع جراء تغير الصيغ العمرانية وأبرزها المدينة الحديثة وخرائطها كمجال اقتصادي وإنتاجي وتجاري يتأسس على تفتيت البنية المجتمعية والدينية لما قبل الحداثة بل وبنية العدالة ومنظومات الأعراف والقيم الجماعية، فضلاً عن غياب حسن الفهم لما تنتجه المدن كآلة حداثية لتمايزات طبقية وثقافية عميقة، وتقديم رؤية معاصرة للتعامل معها ليس فقط تحت ملف العدالة الاجتماعية والتعامل مع مساحات الرأسمالية المتوحشة بل أيضاً لفهم تأثيرها في المنظومة الأخلاقية والقيمية التي يتأسس عليها بنيان الإصلاح، والتحولات التي شهدها النسيج الاجتماعي وأثرت في صيغ التدين التي نشأت ودرجة التجريف في الثقافة المجتمعية وفي العُرف والتضامن الاجتماعي، ليس لأسباب تتعلق بميل الناس إلى الصلاح والفساد بل لوجود بيئة مُعينة على الصلاح أو منتجة للفساد مكانياً ومساحياً.

والسؤال هو كيف يمكن بناء تصور لأية دولة من دون فهم لطبيعة المدن التي يعيش فيها ما يقرب من ٦٠٪ من السكان بحسب بعض التقديرات وتتغير خرائطها المجتمعية والاقتصادية باستمرار؟ وما هي صيغ التمدن التي تقدمها الحركة الإسلامية للناس خلاف دعوة وعظية عن أهمية التزامهم بإسلام لا يعرفونه سوى بشكل طقوسي، فغاب الفقه في الدين عن مناطق كثيرة مهمشة اقتصادياً أو مستغرِبة ثقافياً؟

وهل كانت حقوق السكن والحق في الأرض والدفاع عن ملكية الأمة للمساحات وتنظيم وتقييد وضع سلطات الدولة ليدها على ما تشاء من دون حسيب وحفظ حق الناس في المشترك من موارد كالمياه والطاقة مما تضعه الحركة على الأولويات؟ وهل كان لديها تصور لتخطيط عمراني يُحجِّم توظيف السياسات الاقتصادية والتشريعات لصالح رأس المال لا للمصلحة العامة؟ وأنا لا أقصد هنا فقط استجواباً موجّهاً إلى وزير هنا أو بياناً يلقى في برلمان هناك، بل عمل حقوقي نضالي مستمر يجعل المكان والحيز والمساحات في قلب خرائط النهضة ورعاية مصالح الشعب، ويقوم بالتعبئة حول ذلك، ويجعل ملف الحق في السكن والأرض على قائمة مطالبات «تطبيق الشريعة» والاجتهاد.

والمطالع لتراثنا الفكري يجد عناية شديدة بتحديد المجال والحيز والسيادة الخاصة للجماعات المعينة على مساحاتها اجتماعياً ومحلياً، وعلاقة ذلك بالسيادة العامة للسلطة على كل المساحات بشكل اعتباري، فهناك فقه كامل للعمارة الإسلامية والعمران، ولعل أقدم كتاب في هذا المجال هو مؤلَّف

ابن عبد الحكم (توفي سنة ٢١٤هـ) المعنون بـ **كتاب القضاء في البنيان**، وكتاب ابن الرامي: **الإعلان بأحكام البنيان**، فضلاً عن تراث فقهي واسع يتناول جملة من المسائل الخاصة بالعمران والمدينة ضمن كتب الفتاوى والنوازل.

وهناك **حُجج** الوقف حيث وثّقت الوثائق كلّ ما يتعلّق بالأملاك وكيفية التصرف فيها وسائر الأحكام المتعلقة بها.

وهناك **كتب تاريخ المدن وسيرتها** التاريخية والجغرافية، فضلاً عما كتبه ابن عساكر عن «تاريخ دمشق»، والخطيب البغدادي عن «تاريخ بغداد»، وغيرها من تواريخ البلدان، وكتاب «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» للمقريزي كمثال للخطط.

واعتنى الفقه بصياغة بعض المبادئ الأساسية والقواعد في التشكيل المعماري للمدينة الإسلامية وفي مقدمتها: قاعدة رفع الضرر، واستقبال القبلة، وحقوق الجوار (بما فيها الستر والشُفعة) والإحسان (التنسيق الجمالي)، فضلاً عن قواعد الاشتراك في المساحات والمنافع العامة وصونها.

وفي أبواب فقه المعاملات نجد تأصيلاً وتفصيلاً لأحكام المعاملات المالية مثل: إحياء الموات والخراج وحق الاختصاص، وحق الارتفاق والشفعة، وحق التعلي وحق الجوار، وحق المسيل وحق المرور، وضرر الهواء وظاهر الطريق وباطنه وترتيب الفناء، والإجارة.

وفي الفتاوى في تراثنا الفقهي تفصيل وشرح ورؤى عميقة لجوانب هذه القضايا المختلفة، ثم هناك كتب السياسة الشرعية

في حديثها عن ترتيب السلطات وإدارة الأسواق والأوقاف، ورسم المساحات والمجالات وتحديد علاقات القوة والاختصاصات؛ ففي تفاصيل الأمكنة وتقسيمات المساحة وتوزيعها تكمن فلسفة الوجود والقيم، ورمزية لمعاني الإنسانية والتساكن، والائتناس والجمال في ثقافة ما.

ولا ننسى كتب الأدب والرحالة التي تذكر مسارات الحياة الاجتماعية وتفاعلاتها المختلفة، وهناك كتب التاريخ والخطط التي تعطينا صورة عن كيفية إدارة الحياة في المدن الإسلامية.

وقد شهدت المئة عام الأخيرة تحولات غير مسبوقة في صيغ التمدن الإسلامي نتيجة الاجتياح الاستعماري والاقتصاد الاستعمالي، وهي آثار امتدت إلى يومنا هذا وما زالت تنتج تداعياتها؛ فالمدن التي نعيش فيها ترزح تحت وطأة جملة من التناقضات والارتباكات.

كل هذا التراث لم يجد له استمراراً وتراكماً في كتابات الفقه الحديثة ولا في رؤى رواد الحركات الاسلامية الذين كتبوا عن الدولة وعن الحكومة الإسلامية كتابة منفكة بالكلية عن خرائط المدن الإسلامية في زمن الاحتلال وعصر العولمة، واكتفوا بالكلام في الحكومة الإسلامية كمعنى أو في التقنين كضابط من دون إدراك للسياقات والمساحات، فلم يحدث وصل بينه وبين نظريات علم اجتماع المدن ولا كان على أجندة التغيير التطوير الحضاري وتخطيط مختلف للمدن والعواصم ولطبيعة علاقتها بالريف والبادية، وحق السُّكنى والعيش فيها.

روابط المواطنة بين الأحياء المسورة والعشوائيات

المكان ليس فقط المساحة بل هناك المسافة التي تخلق روابط أو تقضي عليها، وهناك المكان المرتبط بمجال الفعل السياسي تواجداً وإقصاءً، وتتنوع المجتمعات في ظل الدولة القومية الحديثة بين مجتمعات تراحمية تقوم على لُحمة القرابة والعصب والقبيلة وتَعاضد الجماعة، أو مجتمعات تزعم أنها تعاقدية تتأسس على خيارات النفعية والمصالح ووضعية القانون وحرية الفرد. ولكل من هذه المجتمعات التي تتجاور أحياناً وتتقاطع أحياناً أخرى فلسفتها في روابط الكتلة الاجتماعية، ومساحات الفراغ وتوزيع السلطة والمكانة. والخصوصية مساحات معنوية وتقسيمات مكانية، والرابط بين العمارة والعمران هو الصلة بين المبنى والمعنى. وتتناغم منظومة الآداب الإسلامية وأخلاق حماية الخصوصية والحدود بين الخاص والعام والفردي والجماعي؛ في إيقاع فريد في التشريع الإسلامي، لكن تحولات المدن أثرت سلباً في منسوب التراحم، وبالتالي في كثير من أبعاد تطبيق الشريعة في الأخلاق والمعاملات والفتوى والقضاء.

والسياسة في هذا السياق لها بعد مكاني غالب، تحرك بعض الأنظمة الجموع في مساحات المدن لكن يظل «المجال العام» بالمعنى المدني والسياسي فارغاً، والعصيان المدني قد يسعى لملء فراغات الفعل وفراغات المكان بالنزول إلى الشارع وتكتّل حاشد أو رمزي في فراغ واسع لإرسال رسالة احتجاج تملأ السمع والبصر، لكن كيف يمكن إدارته بما يضمن ألا تجور وتتغول عليه سلطة ولا يؤثر هو بالمقابل في أمن الناس

ودوران حركة العمران ومصالح الخلق. تلك الموازين الدقيقة والسياسات العامة وتوزيع الموارد، وتخصيص الملكية ونزعها وكَف يد دوائر القوة والثروة عن شراء ما تشاء أو مصادرته أو اجتياحه تحت أي مبرر، وصيغ التقاضي وتحقيق العدل في حال التنازع؛ كلها ملفات لاجتهاد غائب «فقهاً»، وحاضر فقط - وبقوة - «صراعاً».

وإذا كان هناك مشروع إسلامي للعمران نقدمه إلى الناس وهو غاية تأسيس نظام حكم إسلامي منذ عقود؛ فالسؤال ما هي غايات الاجتماعي الإنساني كما نراها في تصورنا الإسلامي لنقدمها إلى العالمين كمنطلقات للإصلاح والتعارف والمجادلة عن النفع الذي يقدمه هذا التصور ليس فقط لشعوب الأمة بل للعالمين؟

لقد نظمت كاتبة هذه السطور عام ٢٠١٠ ورشتَي عمل في كلية الاقتصاد في جامعة القاهرة، **الأولى** عن مخطط القاهرة ٢٠٥٠ مقارنة بتجارب تطوير العاصمة في بلدان مختلفة. **والثانية** عن تطوير وسط القاهرة، وجمعت بين أساتذة تخطيط عمراني وعمارة وعلوم اجتماعية وإدارة وتخطيط وصنّاع قرار حكومي، واتضح بجلاء أنه لا أحد يتابع تلك الملفات في الحركة الإسلامية ولا يقدم نقداً ولا نقضاً للجاري من تخطيط لتغيير معالم المدينة بمنطق رأس المال ورجال الأعمال المهيمن على صانع القرار؛ حيث البشر مجرد كتل بشرية يمكن نقلها من مكان إلى آخر ولا يحق لهم سوى المطالبة بتعويض فحسب.

إن لدينا في تاريخنا نماذج مختلفة للمدن والحواضر، وعبر التاريخ الإنساني كذلك كان لكل منها منطق وتأسس على كل

منها صيغة للاجتماع بعضها ظالم لنفسه ولغيره، وبعضها سابق بالخيرات. ولدينا تراث يملك التقدم على كثير من جهد الفلاسفة في حضارات أخرى، فهل كان موضع نظر وبحث ودراسة ممن تصدروا ليسودوا، قبل أن يتفقهوا؟

وهل يمكننا اصطفاء مفهوم للتمدن يغدو أكثر إنسانية ويصير معياراً نموذجياً بحيث تُقاس عليه مستويات التمدن: مثاليةً.. ثم نقصاناً.. ثم هبوطاً «للتوحش»، كما وصف ابن خلدون، واعتبار ذلك معيار نجاح الإصلاح السياسي وليس الانتخابات كما شاع؟ وكيف يمكن إعلاء معيار الإصلاح الاجتماعي، وليس مظهرية الشعائر من دون إقامة ميزان الدين: تصديقاً وتكذيباً، وتفعيل الآيات التي وردت في القرآن لتؤكد اقتران إقامة الدين برعاية حقوق المستضعفين وأشد الفئات تهميشاً: في المجالات، وفي الأمكنة والمساحات؟

لقد انشغل الفكر الديني وكذلك الخطاب الإسلامي بالقضايا الفقهية التفصيلية أو الأبعاد الأخلاقية الدعوية، لكن أهمل السياقات المكانية لتنزيل تلك القواعد والآداب فلم تنل الحظ الكافي من التأصيل لفهم التحول الذي أصابها في ظل اتساع السوق الرأسمالي وإعادة تشكيله للمساحة، فالاقتصاد الرأسمالي الصناعي ثم المعلوماتي العالمي قام بتغيير أمكنة الاجتماع الإنساني ومنطقها؛ وأبرز مظاهر ذلك تحولات المدن كمراكز اقتصادية ونقاط محورية في علاقات العولمة والهيمنة، ومن أبجديات أصول الفقه الشرعي والحضاري أن نفهم سياقاتنا المكانية قبل أن نرسم ملامح نهضتنا الإسلامية.

فما هو سبيل تنزيل الشرع والآداب في فضاء المدن التي

تخلق مساحات ومسافات وتفاعلات اجتماعية، وأنماطاً سلوكية لا تتعلق بإرادة الفرد بل بهيكل وبنيان المدن وتخطيطها وعمارتها؟

والحق أن كل هذه النقاط المبثوثة تشكل في كليتها رؤية متماسكة متكاملة لعلاقة الإنسان بالمكان وبالشريعة التي تتجاوز هنا التعريف الحديث القانوني الضيق لها؛ لتشمل الأعراف والآداب ودورة المجتمع المدني وتفاعلاته مع محيطه المعماري وصلته بالأرض وسكانها.

ولقد شكل المحيط العمراني رؤية الفقيه والأديب والمؤرخ للسلطة وللحيز والمكان، وانعكست عليه رؤى الإنسان السائدة وعقيدة التوحيد وما ترتب عليها من مفهوم للحقوق والجماعة والنفع والاستخلاف. ومع تحولات العمارة وتشكل المدن الحديثة لخدمة رأسمالية كان لزاماً التساؤل عن صيغ وتحديات تنزيل الشريعة على عمران متحول أقل ما يوصف به أنه معمار «كاذب» ظاهره لا يعكس قيم سكانه الباطنة بل ويتحداها، وقد يوصف في وصف أشد قسوة أنه معمار ضد الشريعة؛ يشلها ويقننها ويقتلها بمعاداته لفكرة الأمة أو الجماعة العضوية، وفكرة العرف ومساحات السلطة الشعبية ودوائر التفاعل الديني وطقوس الثقافة المحلية التضامنية، معمار يكسر بوابات الحارات كما فعل الفرنسيون عند احتلال القاهرة، ويتجاهل خصوصية الأمكنة، وينمط فكرة «العلو في البنيان» بتثمينه للأرض بما هو خارج عن خراجها ومرتبط بحسابات رأسمالية وطبقية، ويكرس المركزية ويفتح كراهية وعُنوة دوائر الخصوصية بل والشروط الدنيا للعيش الإنساني.

ومن المهم الإشارة إلى أن قضايا المكان لا تنفك عن قضايا الوجود والجسد والحقوق الإنسانية؛ وإعادة صياغة اللغة التي يتم بها التوجه إلى لناس لتكون لغة دالة لها اقتران بحياتهم ومشكلاتهم الاجتماعية وليست لغة اصطلاحية فحسب (مثل الانتقال من فقه فتنة المرأة وإدانة التحرش والاغتصاب، إلى بيان فلسفة الجسد في الإسلام وعلاقة الحرمات بالمساحات وبالأخلاق وبالقيم، وبإدارة الذات في التصور الإسلامي وحفظ خصوصيتها وكرامتها ـ رجالاً ونساءاً ـ). ولعل مفهوم المواطنة بما طرأ عليه من اتساع وتطوير في الفكر الغربي بمدارسه الأيديولوجية المتنوعة يمثل مفهوماً صالحاً للتطوير ـ والتطويع ـ من أجل حفظ حقوق الناس في ظل تراجع دور الدولة من مساحات الضمان الاجتماعي وضعف الشبكات الاجتماعية التقليدية الداعمة للأفراد، أي تحويله إلى مفهوم دِرع لحماية الحقوق وليس مفهوم مظلة بشكل فضفاض، بما يتجاوز الحديث عما «كفله الإسلام» من حقوق للفئات الاجتماعية المختلفة إلى تفصيل وتفعيل كيفية حماية هذه الحقوق بإصلاح السياسات العامة والموازنات الحكومية، وسبل حماية الأفراد والجماعة في توازن متناغم، وهو اجتهاد لا بد من أن يشتبك مع تحولات السوق بمعناه الشامل وسياسات التكيف الهيكلي والخصخصة للأرض والموارد العامة والآثار بعيدة المدى لذلك على توازن القوى والمكانة بين الطبقات والشرائح الاجتماعية.

وهي قضايا تحتاج إلى اجتهاد جماعي، ولن يفلح العقل والخطاب الديني الحالي في الاشتباك معها من دون تطوير لحالة

العقل الفقهي كما سبق البيان، وإلا بقي يخاطب واقعاً متخيلاً ويتحدث عن حقوق تضيعها الهياكل والسياسات والتشريعات وتنتهكها الإدارة المؤسسية وتركيبة التفاعلات الاجتماعية في تفاصيل الإدارة العامة والبيروقراطية والسلطوية بشكل يومي ومستمر.

قضايا السياسة وصلتها بالعمران

للصمت والتعميم تجاه قضايا التمثيل والحضور السياسي وتداول السلطة والشفافية ومكافحة الفساد أثرها الفادح الثمن في أحوال الناس اليومية، وهذا من أصول البلاء بحيث يصبح التعامل مع القضايا الفرعية للتفكير والفقه والفتوى من دون تغيير أسباب المشكلات؛ دوراناً في حلقة مفرغة.

والمذهل أن متابعة الجدل الدائر بين التيارات الفكرية نجده على الرغم من مظهره السياسي الصاخب متجاهلاً لأبرز موضوعات القوة والتسلط السياسي في مجتمعات عديدة أخرى، من ذلك غياب النقاش حول القيم العامة التي يبنى عليها العقد الاجتماعي في مجتمع ما، تحديداً مدينة ما، وتحولاتها ومستقبل التعامل معها، أو كيفية تحديد مساحات الخصوصية ودوائر الاجتماعي العام، أو الفلسفة التي يقوم عليها النظام التعليمي، أو السياسة الإعلامية والإعلانية وعلاقتها بالمجال العام وبالثقافة وبالهندسة الاجتماعية التي تفرزها آليات السوق والتسويق وتؤدي دوراً أساساً في تشكيل الوعي بعد أن سقط مفهوم الإعلام الجماهيري وأصبح المجتمع استهلاكياً يكرس الفردية والشراهة الشرائية وتطارد لافتات وشاشات الدعاية فيه المواطنين، على

الأرصفة وفي المحلات التجارية بل وداخل أروقة السوبرماركت بشكل غير إنساني. في هذه البيئة الاجتماعية ومِن وراءها البيئة الطبيعية التي تعاني ذلك التحول الرأسمالي المشوّه، يموت الناس فيها على الأسفلت في حوادث الطرق بمعدلات هي الأعلى في العالم، فيصبح الخطاب الديني في مواجهتها قدرياً يؤمن بأن لحظة الموت لا فكاك منها، بدلاً من أن يكون أفق هذا الخطاب هو الدفاع عن الحقوق المساحية للأفراد والتأكيد على أن حق الأمن والحياة يبدأ بضمان الحد الأدنى من نوعية الحياة الإنسانية، وليس العيش المحض على هامشها المتآكل.

إن التساؤل هو: إذا كان مجال الحداثة العلمانية الأول هو المدن الصناعية، فأين الجدل حول المدن الإسلامية اليوم في ثوبها الكوزموبوليتاني؟ وكيف يمكن أنسنتها ـ ناهيك بأسلمتها ـ كمجال حركة لاستعادة الديني الحضري والحضاري في مساحات المدن المعادية للتجمع الإنساني والتراحم والتكافل. فهذه المدن التي يعيش فيها المسلمون اليوم تزدحم بمساحات ومسافات ومواقيت للعمل وتحديد لوقت الفراغ يتوازى مع الإنتاج المادي، لا مع فلسفة العبادة ولا ينتظم حول الصلاة كخيط ناظم للكيانات الإيمانية الإسلامية (والكتابية)، التي يمكنها وحدها أن تضبط وتحفظ المحتوى الإنساني لنسيج مجتمع المواطنة في المساحات الحديثة.

كيف يمكن إعادة صياغة الأبنية الاقتصادية الرأسمالية العابرة للقوميات؛ كي تكون هياكلها الإدارية وتنظيم مواعيد العمل فيها وشروطه ومناخه مع الجماعية وضد الفردية، محترماً لرأس المال الاجتماعي والإنساني والأخلاقي، وأن يكون هذا

ركناً أساسياً في تحرير المرأة بالإسلام من عبودية وأبوية الرأسمالية ومشاركتها في المجال العام والسياسي والمدني باتجاه نهضة إسلامية هي شريك فيها بلا نزاع؟

كيف يمكن بناء تحالفات إنسانية عابر للعالم مع التوجهات الإنسانية ضد هيمنة اقتصاد السوق ما وراء رفض الفائدة البنكية، وباتجاه رؤية إسلامية لعلاقة النظام الاقتصادي الإسلامي بالبيئة وحماية حقوق العمال، واحترام التراث المعماري، والمشاركة في الشبكات النقابية الدولية، ومكافحة حرمان الأطفال من طفولتهم بالعمل المبكر ومن أمهاتهم بعمل الأمهات الذي يمليه واقع الفقر المتنامي، أو بالإتجار في البشر؟

كيف يمكن تحقيق تناصر إسلامي مع الأقليات من دون ممارسة وصاية على أوضاعها التي تستلزم اجتهاداً فقهياً وسياسياً ينبع من داخلها دورنا في دعمه والتواصل معه، وتفعيله وحشد النصرة العالمية له ولإنسانيته، بدلاً من الانخراط في الشجب أو إظهار النصرة اللفظية من دون معرفة بأوضاعهم وظروفهم، بل وأخطائهم التاريخية المدنية غير الحضارية؟

من الثقافي إلى المحلي

«توطين» النقاشات هو مدخل فقه المكان والمواطنة.

الفريضة الغائبة اليوم هي فهم علاقتنا بالمكان؛ بين التمدن والتوحش والعسكرة والاجتياح والاستلاب والاحتلال والاستهلاك.

الآن نتحدث عن مدن لا يمكن وصفها بأنها مدن فاضلة

كي يتم إدراجها في الحديث عن صيغ التمدن؛ حيث إن هذه مدن اختلط فيها الفاضل بغير ذلك، مدن مساحتها هي مساحات أسواق أو بنيت في الأساس في المرحلة الرأسمالية في أوروبا، والتي نقلنا عنها تخطيط المدن بشكل يعتمد على تسهيل حركة التجارة بأكثر مما يعتمد على تواصل البشر في داخل المدينة، وهنا من الأهمية بمكان أن نفهم نظر فقهاء الإسلام إلى العمران من الناحية المساحية، وتحولاتها المعقدة في مرحلة العولمة، واختصار المسافات وتعدد الجنسيات، وتقاطع الأسواق ناهيك بـ «اللامكان» في العالم الافتراضي ومنتجات تكنولوجيا الاتصالات. والقاهرة مثال صارخ على هذ التشظّي العمراني وتلك التفاوتات التاريخية والطبقية والثقافية بين المساحات، وعلاقتها بالدولة.

ما الذي يمكن أن تقدمه القاهرة لفهمنا للدين والتدين والشريعة والحكم الصالح؟ ما علاقة الريف بالحضر وما علاقة ترييف التنظيمات والأحزاب برؤيتها للثقافة والإدارة كما لاحظ حسام تمام في دراسته عن ترييف الإخوان المسلمين وسلفيتهم في الثلاثة عقود الماضية؟ كيف نفهم ملف السياحة باعتباره ملفاً عمرانياً وليس فقط ملفاً أخلاقياً؟

ما حلال وحرام الأمكنة والمساحات وما تصورنا عن بناء الذات في مساحات العولمة؟

كيف يتطلع البعض إلى إقامة دولة «تتمدد» من دون أن يكون عنده عقل يقيس المساحات ويفهم التوازنات ويؤسس للعمران في زمن الحروب والنزاعات؟

وما مستقبل هذا الدين في أرضه مع كل ما يحدث من إعادة ترسيم لحدود الدول وحدود السلطة؛ استشراءً وتوغلاً تارة؛ وانحساراً وانكساراً تارة أخرى؟

وما لم يطُل التجديد مساحات العقل وخرائط التفكير فلن يكون هناك «تمكين»، تمكين متين مَكين يقيم الدين: صدقاً وحقاً وعدلاً.

من هنا تأكيد أن التجديد قبل الدولة.. والفهم قبل العمل.. والقِبلة قبل التكبير.

قبل الختام

ليس حديث المكان قاصراً فقط على الاجتماع والمساحة والمسافة بل هو في قلب رؤيتنا للشورى.

وكما توقفنا لنسأل من نحن وماذا نريد فلنفكر مجدداً في فهمنا للشورى؛ فقد كانت أحد أكبر معاركنا هي هل الشورى مُعلِمة أم ملزِمة؟

وإذا كانت نضالات التحرر والعدل اليوم مصبوغة بلون الدم، فليس أقل من أن نتمسك برؤية تسقي بهذا الدم شجرة حرية لا شجرة استبداد.. من نوع آخر فحسب.

والشورى في الرؤية الإسلامية مبدأ إنساني واجتماعي وأخلاقي بجانب كونها قاعدة لنظام الحكم، وهي في مجال السياسة حق الجماعة في الاختيار وتحمل مسؤولية قراراتها في شؤونها العامة. والشورى ـ مثل الاجتماع والائتناس والتساكن ـ من مستلزمات الفطرة، ومن سنن استقرار المجتمع، وهي ليست

هدفاً في حد ذاتها بل شرعت في الإسلام كوسيلة لتحقيق العدل وتنفيذ مقاصد الشريعة؛ لذا فهي فرع من فروع الشريعة وتابعة لها وخاضعة لمبادئها، وهو ما يميزها عن الديمقراطية.

فكرنا طويلاً في الأحزاب ونظم الحكم ولم نفكر في المحليات والبلديات وإصلاح الأحياء وإدارة السكان والعمران، وفي تراث الفكر السياسي والفقه الكثير من ذلك مبثوثاً ومحفوظاً.. والمستجدات تحتاج إلى اجتهادات.

ومن هذا التكامل بين السنن التشريعية والسنن الاجتماعية في الرؤية الإسلامية، وتأسسها على الفطرة؛ يكتسب الطرح الإسلامي تميزه، وإن كان يجب في النهاية أن يتحول إلى فقه حركي فاعل على يد أصحابه بسعيهم إلى تحقيقه في أرض الواقع؛ سعياً للإصلاح كي يصبح العلم: علماً نافعاً، بل أننا لا نبالغ إذا قلنا أن علماء السياسة المسلمين عليهم مسؤولية تحويل فكرهم وفقههم إلى أداة فاعلة للتغيير نحو مزيد من الإصلاح الإسلامي للنظم السياسية في بلداننا، بما يكسب علمهم وظيفة كفاحية ليثبت هذا العلم صلاحه وصلاحيته وعالميته. لكن عالميته لن تكون إلا بمحليته وفاعليته في التعبير عن صوت الناس ضد تزوير الدين وتأميمه، ومن هنا جدل الشورى والمحليات والمساحات والبلديات والشعبوية الجماهيرية في مواجهة الفاشية.

خاتمة وبداية

الدين وخرائط العلم والتمدن

نحتاج إذاً بعد هذه المراجعات لأسس الفهم، وإصلاح تصور العلاقة بين المجتمع والدولة، إلى أن نجدد تصوراتنا عن العقل وأن نعيد رسم خرائط العلوم التي تحدد لنا اقتراباتنا من العالم والمناهج التي نستخدمها لفهمه.

العقل بين الدين والعلمانية.. إعادة ترسيم

يعد تعريف العقل وحدوده (العقل) مناط الخلاف الحقيقي بين العلمانيين والإسلاميين في ساحاتنا الثقافية اليوم، وللأمانة فإن الخلاف حول العقل قديم قدم الفلسفة ذاتها والنظر الإنساني في مباحث الوجود والمعرفة والألوهية؛ فقد اختلف النظر إلى المفهوم وطبيعته وتشكّله ووظيفته باختلاف رؤية الفلاسفة للعقل، وما إذا كانت المفاهيم ـ وبالتالي العقل الذي يحملها ـ هي وحدات مجردة فطرية يطورها الواقع عند أفلاطون وسقراط، أو أدوات تشكّلها التجربة عند أرسطو، أو لبنات كامنة في العقل يدرك بها الوجود عند ديكارت، أو تجريدات من الواقع عبر الحواس لدى لوك ورايلي وهيوم وميل، أو مزيج بين أفكار قبلية وتجريد للتجربة الواقعية لدى كانط، أو أدوات يفهم بها العقل

جدلية الأفكار في الواقع عند هيغل، أو تصورات ذهنية مستمدة من التجربة لها وظيفة في إدراك الواقع بشكل منطقي عند كارناب وراسل وفريج.. وأخيراً هي أدوات لغوية اتصالية عند فتغنشتاين.

باختصار: هل العقل مرآة الواقع وبالتالي معيار التقدم هو التجريب، أم أن هناك «ما وراء» لا يدركه العقل وبالتالي العقل عليه الاعتراف بحدوده وقيوده وقصوره، والأهم: كيف يمكن توظيفه لأقصى مدى حتى لا يُقيّد فيما دون قدراته الحقيقية ويعوق تطويره وازدهاره وإبداعه.

على الرغم من أن هذا الخلاف حول العقل وطبيعته والمفاهيم وماهيتها كان أحد مباحث الفلسفة الغربية عبر تاريخها، فإن الذي يهمنا في هذا السياق هو الجدل الجاري حول «العقلانية» تحديداً، والذي مثّل انطلاقة الفكر الليبرالي تاريخياً في مرحلة الاستنارة ثم في مشروع الحداثة، والسعي لتغليب العقلانية، وهو ما ارتبط بعلمنة العقل الأوروبي؛ فالعلمانية ليست فصل الدين عن الدولة بل هي في الأساس قضية عقلية ـ مفاهيمية مرتبطة بالتصورات الذهنية الفكرية والمناخ العلمي والثقافي، وكان هذا النقاش هو الذي أثمر بلورة الأطروحات الليبرالية بشأن الفرد والدولة وقيم الحرية، وبلور مفاهيم الحقوق والمواطنة.

لذا لم يكن غريباً أنّ أبرز تعريفات العلمانية تجعلها قرينة العِلْمية والعقلانية، وأن يكون وصف مراحل العلمنة متطابقاً مع خصائص الدولة الحديثة ومراحل نموها وتطورها، من تقسيم مؤسسي، وتباين وظيفي، وتمدين، وتصنيع، وتحديث.

وقد أدى اقتران العقلانية بالعلمانية والليبرالية بنظريات التحديث، إلى التوجه نحو الضبط للمفاهيم تأسيساً على الواقع؛ وذلك نفياً لأية «لاعقلانية» للمنهج والمفاهيم، وتحوّل «العلم» مع الوقت إلى مذهب ومعتقد في ذاته، وصارت العلوم الطبيعية هي علوم سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة، وهذا جوهر العقلانية والعلمنة وغايتهما، فقد مثَّلت تلك العلوم النموذج للضبط والدقة التي بدأت مناهج الدراسة الاجتماعية والإنسانية والسياسية تحتذي بها، وهكذا بدأ الاهتمام من جانب تلك الحقول المعرفية لتقديم تعريفات دقيقة للمفاهيم، والسعي لتحويلها إلى مصطلحات بالغة الدقة، فظهرت قواميس المصطلحات الاجتماعية.

الإنسان والمادة.. هناك فرق

وكما أن محاولات فهم العقلانية والعلمنة تستلزم إطلالة على النظرية الاجتماعية، وبحثاً في كتابات علم الاجتماع الديني؛ لأن النظرية الاجتماعية اعتبرت العلمنة «معلوماً من العلم بالضرورة» فلم تحاول الإطناب في التنظير لها أو حتى تعريفها بدقة خارج مسلمات فصل الدين عن الدولة والمجتمع، كذلك فإن تطوير المفاهيم باتجاه المعيارية كان يسير متلازماً مع ضبط مفاهيم علم الاجتماع بالتجريب في المرحلة السلوكية، وهو ما أشار كولمان ـ أبرز أساطين هذا العلم ـ إلى خطورته؛ فالفارق بين المفاهيم التي تتعامل مع المادة وتلك التي تتعامل مع الظواهر الإنسانية والاجتماعية يحتّم التمييز بين أنواع المفاهيم، واختلاف حدود العقل وقدراته في فهم الظواهر باختلافها الظواهر ذاتها، بل وباختلاف غاية ومقصود العلم

ذاته. فهل هدف البحث الاجتماعي هو التحكم في إدارة السلوك الاجتماعي (الهندسة الاجتماعية) عبر دراسة سلوك الفرد، وأي خلل في فهم سلوك الفرد يعكس قصوراً في المنهج، أم أن النظرية لها آفاق قيمية كلية لا تصلح للقياس على هذا الهدف للنظرية الاجتماعية، بل تدخل ضمن رسالة العلم ودوره التقويمي لمسيرة المجتمع وفق غايات المجتمع وقيمه ومساره التاريخي المتطور؟

عودة الأسطورة إلى فهم الواقع

ونلاحظ أن العقلانية قد صارت مع ربطها بالتجريب والواقع ونفي الـ«ماورائية» و«التجاوز» عنها مرادفاً للإمبريقية وعدم السماح بأي خلاف أو غموض؛ بهدف الوصول إلى الدقة المعيارية، لكن هذه العقلانية التي تحاول إدراك «موضوعية» المفاهيم ودقتها تعرضت لانتقادات أعادت فتح النقاش بشأن حدود «العقلانية» و«اللاعقلانية»؛ فإذا كان معيار عقلانية أمر ما هو القياس، وأن العقلانية هي الوضوح والوعي الكامل والواقعية الصارمة، وما يناقض ذلك هو بالضرورة «لاعقلانية»، فقد بدأت مراجعة هذه الافتراضية بشكل جاد في عددٍ من الحقول الدراسية، عبر بحث علاقة العقلانية بعدة مفاهيم أبرزها: مفهوم الأسطورة؛ فقد اعتبرت العقلانية أن مساحة الأساطير هي مساحة غير واقعية ولاعقلانية، وربطت العقل بالواقع والتجريب والضبط والموضوعية، لكن علم الاجتماع شهد عودة الاهتمام بالأسطورة، باعتبارها أداة لفهم الواقع وتفسيره عبر نسق أفكار جماعي في ثقافة ما، باعتبارها ليست نقيض العقل، بل هي قصص كبرى لها وظيفة تفسيرية مهمة ودور محوري في دعم الرابطة الاجتماعية، وأنها تعبير عن اللاوعي الجماعي، هذا

اللاوعي الذي هو بدوره ليس مناقضاً للعقلانية، بل هو مساحة من مساحات العقل الإنساني.

وقد بدأ علماء الاجتماع في إعادة اكتشاف الوظائف الاجتماعية المختلفة للأسطورة، بل وذهب بعضهم لاستخدام المفهوم ذاته في مواجهة بعض المسلّمات في الدوائر العلمية ذاتها، وتوسيع دلالات مفهوم الأسطورة لتشمل مسلّمات العلمانية ذاتها التي استقر الظن طويلاً على أنها يقين علمي. وفايتس في دراسته لمفاهيم العلوم الإنسانية يذهب إلى أن الزعم بأن المفاهيم الاجتماعية والإنسانية يمكن ضبطها مثل المفاهيم العلمية للعلوم الطبيعية هو ذاته «أسطورة».

وبرز أيضاً الاهتمام بمفهوم المجاز؛ فقد زاد الاهتمام في دوائر النقد الأدبي بمفهوم المجاز؛ باعتباره يمثل مسافة بين الواقع والعقل، وقدرة للعقل على الإضافة والحذف من مكونات المفاهيم، وأن النظر للواقع بشكل موضوعي صارم هو قول غير صحيح، وأن المجاز والاستعارة لا يخلو منهما أغلب المفاهيم الاجتماعية في المعاجم والقواميس، كما أشار البعض إلى تواتر الاستعارة المفاهيمية من حقل إلى حقل ومن مجال إلى آخر، سواء في العلوم أو في الحياة اليومية، وأكدوا أنها تتكرر بشكل مطّرد، وأن المجاز أو الاستعارة ليست فقط أسلوباً بلاغياً، لكنها طريقة تفكير تتم بها إعادة تشكيل الخرائط الذهنية والمفاهيمية، وكسر دوائر الإدراك الجامدة، أي إنها أداة لتطوير المفاهيم والنقلات المعرفية، وأبرز أمثلة ذكروها هو الاستخدام المتكرر في الخطاب السياسي لاستعارة الوطن الأم، أو الدولة الصديقة وغيرها من الأمثلة.

كذلك عاد الاهتمام في مجال علم النفس باللاوعي، بعد أن غلب الاهتمام بالإدراك وقياسه سنوات طويلة، وهو ما انعكس بدوره على نظريات اللغة وعلاقتها بالعقلانية: بين القصد والدافعية وراء المعنى من ناحية، وقضايا الذاتية والموضوعية من ناحية أخرى، وذهب البعض إلى أن القصد لا يعني الذاتية، بل هو جزء من الوعي، وأكدوا أن القصد مرتبط بغائية الفعل الإنساني، وإلا لصار هذا الفعل عبثياً، وهذه الغائية الذاتية هي جوهر العقلانية والرشد، وأنها لا تتناقض مع الخيال والاستشراف والحدس، بل كلها من العقل، وأكدوا فكرة «الذاتية المشتركة» بدلاً من الموضوعية الجامدة.

وقد أدت هذه المراجعات إلى دعم مناقشة النظرية الاجتماعية لفكرة العقلانية ودلالاتها، وأنها لا تعني وحدة الرؤى أو الواحدية في تقدير المصلحة وتحديد الخيارات المجتمعية، وأن هذه التعددية في علاقة العقل بالواقع هي التي تخلق عدم اليقين في المجتمع، وتسمح بتعدد الرؤى وهو جوهر الديمقراطية، بل وأكدوا الحاجة إلى دراسة اللاعقلانية في النظرية والواقع، وأن الرموز والإشارات وأثرها في اللاوعي أهم بكثير من دراسة القوانين لفهم الوقائع وسلوك الفاعلين، وأنه حين يصعب تحكيم العقلانية الصلبة في الحياة الاجتماعية يزداد دور القيم والرؤى الأيديولوجية في صنع القرار السياسي على حساب الحسابات الصارمة.

ويجد الباحث في كتابات نقّاد الحداثة هذا التوجه إلى عودة الاهتمام باللاوعي، وأنه هو الذي يحقق التجاوز للحظة الآنية، ويفرقون في هذا السياق بين الزمن العقلاني والزمن الاجتماعي،

في إشارة إلى تركيب العقل الاجتماعي وربطه من خلال اللاوعي والذاكرة بين الماضي والحاضر، بافتراض القبول لمنطلق ورؤية الحداثة للتقدم من منظور خطي.

الإخفاق أدى إلى المراجعة

وأخيراً وليس آخِراً كان من أهم المفاهيم التي شهدت مراجعة في ارتباطها بالعقلانية مفهوما الدين والعلمنة؛ باعتبارهما مفهومين أساسيين في الفكر الغربي، يحمل أولهما دلالات سلبية في فكر الحداثة؛ باعتباره مناقضاً للعقل وقيم الحرية، في حين حظي الثاني بالدلالات الإيجابية؛ باعتباره قرين العقلانية وهو ما جعله مفهوماً محورياً في فكر الاستنارة والحداثة في مباحثها المختلفة وأطروحتها بشأن النظام السياسي والرابطة الاجتماعية، ومساحات العام والخاص، وطبيعة الدولة، وتشكيل المجتمع المدني.

وقد رأى برتراند راسل مبكراً أن النسق الفلسفي لليبرالية كان هو النسق الديني معكوساً: ففي مقابل الله كمطلق تمّ وضع الدولة القومية؛ أي إن نسقاً ثقافياً حلّ محل النسق الثقافي ما قبل الحداثي، وهو التغيير الثقافي الذي وصفه بعض علماء الاجتماع بأنه كان بمثابة «إعادة توطين» للعقل الغربي في مساحات مفاهيمية جديدة خالية من الغيب والقيم المطلقة، وتزامن مع هذا الانتقال المفاهيمي تغير دلالات مفهوم العلمانية وإيحاءاته، فبعد أن كان في القرون السابقة قبل الاستنارة سلبياً ومناقضاً للكنيسة والدين، صار مفهوماً وصفياً محايداً إبّان عصور الاستنارة، ثم مع تطور الحداثة تحولت العلمانية إلى مفهوم إيجابي، بل وعملية العلمنة ذات صورة تحمل مضموناً حتمياً تاريخياً.

وقد قدمت النظرية الاجتماعية في الستينيات تعريفاً للدين باعتباره تصوّراً ذهنياً «مصنوعاً اجتماعياً» وهكذا فإن الدين يُدرس في سياقاته الاجتماعية وتطوره التاريخي، ويخضع للتحليل الاجتماعي باعتباره ظاهرة اجتماعية، لكن بعض روّاد علم الاجتماع الديني أدركوا أن الاشتباك مع الدين لا بد من أن يستدعي إشكاليات نظرية مرتبطة بعلاقة العلمنة بالعقلانية؛ لذا تحدثوا عن وراثة علم الاجتماع للفلسفة، وتحفّظوا على الدراسة الوضعية المحضة للدين، وأكدوا أهمية التاريخ في فهم الظاهرة الدينية، وأن فهم الدين يجب أن يتم في إطار علم اجتماع يحتفظ بمنطلقات «إنسانية» تدرك أن الإنسان له جوانب مطلقة لا يمكن اختزالها في الطبيعة وحدها، وهو إدراك يعكس تردد علم الاجتماع في إطلاق أحكام نسبية بشأن الدين، مع تردده في الوقت نفسه في الستينيات في العودة إلى جدل الإطلاق والنسبية من منظور فلسفي.

وقد بدأت الكتابات الاجتماعية ـ مع تنامي دور الدين في الحياة الاجتماعية، ثم إخفاقات العلمنة في كثير من وعودها بتحقيق العدل والحرية، والأزمة النظرية التي بدأ مشروع الاستنارة يواجهها في أهم مفاهيمه النظرية وأبرزها مفهوم الحقوق ـ بدأت بعض هذه الكتابات تدعو إلى مراجعة مفهوم العلمانية، بل والحذر في استخدامه؛ لغموضه ولأنه تمّ تحميله بمواقف أيديولوجية وأساطير، بل وذهب البعض إلى حد الدعوة إلى إسقاطه من الاستخدام بالكلية.

تفاوض على أرضية العقلانية

وكان نمو الحركات الاجتماعية والاحتجاجية الدينية في الثمانينيات والتسعينيات مدعاة لتقوية هذا التيار في النظرية

الاجتماعية وعلم الاجتماع الديني والناقد لمسلّمات العلمنة ونقض الدين، والذي شكل تحوّلاً في النظرية كي تتمكن من التعامل مع متغيرات عودة الدين إلى المجال العام، وعودة القيم إلى المجال السياسي والاقتصادي؛ وهو ما مثَّل نقضاً لمسيرة الحداثة.

ولعل التطور الأحدث في مجال عودة الانشغال بعلاقة الدين بالعقلانية هو عودة هذا الانشغال إلى الفلسفة ذاتها؛ إذ بعد أن تغافلت الفلسفة طويلاً عن هذا الإشكال عاد مرة أخرى ليتم كما يصف دوفريس (Hent De Vries) «إعادة ترسيم الحدود» بين الدين والعلمانية على أرضية العقلانية، ومراجعة العلاقة بين الدنيوي والمقدّس، والعقل والوحي، والفلسفة وعلوم الدين، وأكد دوفريس الحاجة إلى إعادة صياغة تلك المفاهيم، و«التفاوض المفاهيمي» حول حدودها؛ لأنها بالغة الدلالة في أبرز قضايا وانشغالات العقل المعاصر الآن، كقضايا الديمقراطية والعولمة والتسامح والهوية، وتحديات الواقع الافتراضي المتخيل الذي خلقته وسائل الاتصال وشبكة الإنترنت وأثرها في الذات والهوية، كما أن تلك المراجعة لازمة لتطوير النظرية الثقافية.

ويذهب دوفريس إلى أن الواقع المتغيّر وتداخل الدين مع العلم وتوظيف الحركات الدينية الاجتماعية لأعلى مستويات التقنية، كل ذلك جعل التقسيم التقليدي بين العقل والعلمانية من ناحية، والدين واللاعقلانية من ناحية أخرى يتهاوى؛ ولذلك فإن مفاهيم الدين والعولمة والعقلانية تستلزم مراجعة وإعادة بناء لتستوعب تلك التحولات الكبرى، فضلاً عن دخول الدين في مبحث ومساحة (المطلق/المتجاوز/المقدس) التي تشغل

الفلاسفة، سواء في قبولهم بها أو محاولتهم استبدال مضمونها بمضمون «إنساني» «لاديني».

مراجعات أكثر ترتيباً

وختاماً فإن العولمة التي نُظر إليها على أنها تمثل تحدّياً لقيم الدين بنشر ثقافات عديدة تنحو إلى النسبية.. هذه العولمة هي أيضاً التي أتاحت للدين توظيف الأدوات التقنية، وشهدت انفتاح الدين ذاته على الفلسفة والعلوم؛ لأن الرؤية الدينية لا تستطيع التواصل مع هذا الواقع من دون أن تشتبك معه بالتفاعل الإيجابي، وعلاقة العقلانية بالدين والعلمنة؛ لذا صارت موضع مراجعات لجعلها أكثر تركيباً من الرؤية البسيطة الثنائية المتنافرة التي سادت طويلاً.

إننا نشهد صعوداً لتصور العقل الإنساني، يتأسس على أنه مركّب ومتجاوز للمادة ويستعصي على المعيارية والضبط، سواء أكان مصدر هذا التجاوز مستويات العقل الداخلية (وعي/لاوعي) أو قدرة العقل على التجريد والإبداع والإضافة (المجاز/الأسطورة)، أو تفاعل العقل مع المطلق والمقدس (الدين).

ولعل هذه الرؤية المتجاوزة للعقل الإنساني هي التي نحتاج في الفكر الإسلامي الآن للنظر والاجتهاد فيها؛ إلى إعادة بناء تصورات عميقة لإشكالية حقيقية تواجه الإنسان ومستقبله على هذا الكوكب.. تصورات تنطلق من الربط بين العقل والوحي والسنن، وتخاطب العالمين، وهو ما سيتم تناوله في المبحث القادم.

عن الشريعة والقانون والأخلاق والمجتمع

شهدت المئة عام الأخيرة تحولات غير مسبوقة في صيغ التمدن الإسلامي؛ نتيجة الاجتياح الاستعماري والاقتصاد الاستعمالي، وهي آثار امتدت إلى يومنا هذا وما زالت تنتج تداعياتها.

وأثمر ذلك تداخلاً في صيغ عمرانية وحضارية متناقضة وتشتُّت في العقلية الإسلامية التي ترزح تحت وطأة جملة من التناقضات والارتباكات.

فمن ناحية نشأ لدينا طبقة من الفقهاء والحركيين (والتي من المُفترض أن تكون معدّة للاجتهاد وفق مقتضيات العصر؛ المُجتَهِدة في تطبيق أحكامه وتنزيلها.. وهو ما لم يحدث) تسعى لشرعنة الواقع بأداوته وميكانيزمات الحداثة التي تُسيطر عليه، والبحث عن ما يوافقه ويُشرعنه في ثنايا كُتب الفقه «بدون إدراك حقيقي لأصل وفلسفة نشأة هذه الأدوات والوسائل والنظر في منطقها وما خلفها من ظواهر»، فتسعى إلى إلباس ثوب «المشروعية» لأدوات لا يمكن أن نُحقق بها «الشرعية».

ومن ناحية أخرى نشأ لدينا أهل علوم اجتماعية وإنسانية وسياسية يكون غاية أملهم «في حالة حماستهم لصياغة مشروعِ شهودِ أُمةِ المسلمين في عالم اليوم» إلى تلطيف مقدماتَ وفواصل علومهم وأبحاثهم وتفكيرهم ببعض الآيات والمعاني القرآنية والحديثية والشرعية، فنُلبس جسداً ثوباً ليس بثوبه.

* ومِن ثَمَ وَجبَ المخرجُ بأن يتم تكوين عقول استراتيجية عمرانية تُدرك وتمتلك أدوات التفكير المنهجي الشرعي بعمقها الاجتهادي التنزيلي بعد إدراك تصورها، وتمتلك في الوقت نفسه أدوات العلوم الاجتماعية بمستوياتها النقدية لإحداث مقاربة حقيقية تُقرأ فيها هذه العلوم، وتُغربل في ضوء تصورات الوحي وسننه ومقاصده وقواعد شريعته؛ لإحداث التفاعل المطلوب وتحقيق شهود الأمة المعرفي العالمي (عالمية الرسالة بعالمية الأمة بعالمية عقلها) لتكون خُطوة أساسية لتغيير العالم؛ وتكون لدينا القدرة على تقديم مفاهيم أمتنا في ركب التدافع الحضاري حول التمدن والعمران والتحضّر والمعرفة وشتى صنوف التصوّرات.

وفي هذا السياق تعد هذه الورقة إطلالة من العلوم الاجتماعية لمحاولة استجلاء سبيل العقل وتحرّيه للرشد وتأسيسه على الوعي بالفطرة، وذلك في دورانه مع مقومات التصور الإسلامي في مسائل «فقه التمدن» و«مقاصد العمران»؛ حيث إن جدل المجتمع المدني يتجدد من دون مزيد بحث في معنى التمدن ذاته، وما يزال العقل الإنساني يسعى لفهم معناه مقترناً بالطبيعة الإنسانية تارة، وبأسس الاجتماع تارة؛ سعياً لأقوم المسالك لتحقيق رسالة البشرية وبناء الحضارة، تجتهد في ذلك العقول وترشد لذلك النبوات والكتب، وتدل عليه السنن والآثار.

استعادة الرؤية الكلية وتناغم المسارات

ويمكن تصنيف اقترابات كتب التراث الإسلامي في فهم مقوّمات «الاجتماع البشري» لخمس مدارس:

أولها: المدرسة الفلسفية، وهدفها تحقيق السعادة للإنسان وفي ذلك تكلم كثير من الفلاسفة ومنهم على سبيل المثال الفارابي عندما تحدث عن «العلم المدني» وجمع فيه بين الاجتماع والأخلاق والسياسة وقال: إن هدف هذا العلم أو غايته أو مقصده هو تحقيق سعادة الناس في الدارين، وبالتالي هنا بدأ يقسم المدن والحواضر المختلفة إلى أنواع منها: ما هو مدن فاضلة ومنها ما هو غير ذلك، وصنّفها وتحدّث عن أهلها وصاغ نظرية في البحث عن السعادة والفضيلة وكيف تنجح بعض المدن وبعض الصيغ العمرانية الاجتماعية والإنسانية في تحقيق الفضيلة في حين يفشل البعض الآخر، أو يبدأ هذه البداية ثم يبدأ في السقوط والبعد عن هذه القيم والمعاني.

ثانيها: وهي التي نظرت إلى علوم الاجتماع أو إلى العمران باعتبار أن غايته تحقيق أحكام ومقاصد الشرع من أجل بناء مجتمع أخلاقي، واعتبرت أن قِوام هذا المجتمع تزكية الأنفس، ومن هذا القبيل كلام الإمام أبي حامد الغزالي بأن: «الدين أصل والسلطان حارس فما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع»؛ حيث ربط بين الإمامة والولاية من جهة والأخلاق من جهة أخرى، فالأخلاق أساس العمران والتمدن.

ثالثها: هي التي نظرت إلى العمران في إيقاعه المؤسسي والإداري، و«كيف» نديرهذا العمران، أي سياسات القوة والسلطة، فتحدّث «الماوردي» عن الأحكام السلطانية وبسط وفصّل في كيفية إدارة الجوانب المختلفة في الحكم، وبِنية الدولة الإسلامية، أي نظر إلى العمران من جهة طرق إدارته.

رابعها: هي المدرسة الفقهية والتي قد يظن البعض أنها

انشغلت بتفاصيل تنزيل الأحكام والحقيقة أنها انشغلت أساساً بتفاصيل العمران البشري في مستوياته العبادية والتواصلية/ المعاملاتية/ التفاعلية/ التدافعية، وما اتصل به من علوم ذات صلة انشغلت بالعلاقة بين العقل والوحي وإصلاح الدنيا بالعقل والوحي، ولدينا الرسالة الصغيرة التي كتبها ابن رشد **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ثم كتب أيضاً ابن تيمية نصاً طويلاً نفيساً في **درء تعارض العقل والنقل** وكيف يقترب العقل من النص وما هي القواعد المختلفة للفهم، واختلاف المفاهيم والتحرز فيها؛ لأنها مساحة الدلالة وكيف يمكن المقارنة والمقايسة بين المفاهيم في علوم الإنسان وعلوم الشرع.

ثم تطورت بالتوازي المدرسة الخامسة، وهي المدرسة الاجتماعية/ التاريخية التي كان أحد أبرز رموزها ابن خلدون عندما تحدّث عن التمدّن والتأنسن والتوحش، والبداوة والحضارة، والعصبية، وتحدث عن العمران في مساراته ومدارجه وصيغه وتحولاته، والفرق بين الخلافة والملك، وفصّل في الجوانب المختلفة لشروط الاجتماع وأبعاده المعمارية والاقتصادية والتنظيمية والثقافية في صيرورتها.

بين التوحيد/ التكامل والنسبية/ المادية

تجاوزاً لهذا التراث - ليس الإسلامي فحسب، بل كافة الأنساق الدينية والفلسفية المقارنة في الحضارات القديمة - كان العقل التنويري ثم الحداثي في أوروبا ثم في مرحلة ضعف المجتمعات الإسلامية وبدايات الاستلاب والسيطرة السياسية

والفكرية والجغرافية يسعى لتقديم رؤية تُعلي نظر العقل في الشأن والحالة الإنسانية، وأن يحرره من الغيب والوحي والتاريخ بإحياء الفلسفات التي تأسست على الوثنية والأساطير ليهيمن هذا النسق في النهاية ويغلب على كل محاولات التوفيق مع النسق الديني فيتم تهميش الغيب ثم تسفيهه في النهاية، وانصرف منهج النظر إلى العقل والواقع إلى خدمة مصالح الاقتصاد والجغرافيا وتطويع المفاهيم لهذه الغاية.

وعلى الرغم من أن هذا التحول قد شهد البدايات الأولى للحديث عن المجتمع المدني كمجال وقطاع تحت مظلة الدولة القومية القُطرية الناشئة وليس النظر بعمق في درجة تمدن الدولة وحفظ روافد قوة المجتمع. من هنا فإن صعود الحديث عن المجتمع المدني عبر القرون الثلاثة الماضية لم تقابله حفاوة مماثلة بمفهوم التمدن ذاته وقواعده ومقوماته في ظل تلك العلاقة الحداثية بين المجتمع والدولة، بل كان الاهتمام جُلّه منصباً على مفهوم المواطنة؛ حيث للدولة اليد العليا ولقوتها اليد الطولى.

وقد بدأت العلوم الإنسانية كما نعرفها اليوم بتقسيماتها الكبرى تتطور في ظل هذه الخلفية، تلك العلوم التي نشأت في إطار هذا الواقع الذي يحتفي بالعقل وكشوف العلوم الطبيعية، ففصلَت نفسها عن المنظومة الغيبية والأخلاقية والروحية، وسادت النظرة للحال من دون تحسّب للمآل في العلوم الطبيعية (بما أدى إلى استنزاف الموارد وخلل في التوازن البيئي)، ولم تملك العلوم الإنسانية المكانة ولا الرؤية التي تؤهلها لتحجيم النظرة المادية للحياة وتدارك آثارها.

سؤال التمدن... ومنطق الاجتماع الإنساني وغاياته

ما هي غايات الاجتماعي الإنساني كما نراها في تصوّرنا الإسلامي لنقدمها للعالمين كمنطلقات للتعارف والمجادلة؟

سنجد أن هذه الغايات إذا أردنا أن نختصرها تتبلور فيما رآه الفقيه من مقاصد الشريعة، وسنجد أن غاية الاجتماع الإنساني حتى في المجتمعات التي لا تتبنى النظر الشرعي، ولا تتبنى رؤية الوحي للإنسان ولدوره في هذا الكون، تسعى لتلمس المقاصد نفسها التي طورها الفقهاء:

فـ«حفظ الدين» هو حفظ المنظومة أو الميزان الذي يقوم عليها أي مجتمع، فأي مجتمع يريد أن يحفظ لنفسه منظومته القيمية والأخلاقية حتى وإن كانت منظومة من صنع الإنسان أو من صنع عقل الإنسان منفكة عن الوحي والرسالات والنبوات، فالدين هنا بالمعنى الذي فسره القرآن: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]؛ أي التصور والمسلك. فلكل جماعة دين، ولا توجد جماعة ليس لديها منظومة أفكار وتصوّر للكون والحياة حتى وإن كانت إلحادياً ووثنياً أو غيره، والأصل أن ننظر في هذه المنظومات لنفهم هذه الأنساق ورؤيتها للاجتماع البشري.

و«حفظ النفس» كان مسألة أساسية في أي اجتماع بشري، حتى في نظرية الخيار الرشيد التي تأسس عليها فهم الاجتماع بقياسه على حسابات الاقتصاد، وقياس المواطن في دائرة المجتمع والدولة على المستهلك في دائرة الاقتصاد والمنفعة المادية، وكانت نظرية العقد الاجتماعي قد انبنت على فكرة حفظ النفس وعليها تأسست نشأة الدولة وأُسست قواعد

الاجتماع، فالعقد الاجتماعي الذي يؤسّس للتمدن والعمران قائم على الاضطرار وعلى هيمنة السلطة، وألا يتفكك المجتمع مرة أخرى ويتشظّى إلى ذرّات، لكن النّفس هنا في التصور الغربي هي الحياة المحضة من دون منح النفس تعريفاً يربطها بالأزل والأبد.

و«حفظ العقل» كان من المقاصد؛ فقد بدت الفنون والآداب والتفلسف والتفكير احتفاءً بالعقل لكنه كان عقلاً فردياً يدور في مدارات الطبيعي، ولا يتجاوز سقف المادي.

«حفظ المال» كان أيضاً حاضراً في الغايات الأساسية لنمو المدن التجارية ثم الصناعية، بل تعداه إلى تحصيل ثروات الأمم الأخرى بالاستيطان والاحتلال العسكري، وهو مثال على انفكاك حفظ المال من أخلاقية المصدر وخيرية الغاية.

ولدينا نماذج مختلفة للمدن والحواضر عبر التاريخ الإنساني كان لكل منها منطق وتأسس على كل منها صيغة للاجتماع بعضها ظالم لنفسه ولغيره، وبعضها سابق بالخيرات.

والسؤال الذي يواجهنا: هل يمكننا اصطفاء مفهوم للتمدن يغدو الأكثر إنسانية ويصير مقياساً نموذجياً بحيث تُقاس عليه مستويات التمدن: مثالية.. ثم نقصاناً.. ثم هبوطاً للتوحش والبهيمية والطينية؟

أحسب أن هناك عدة عناصر يمكن أن تساعدنا في بناء المفهوم ورسم خرائط المعنى، وأن هذا بقدر ما يتطلب مساهمة العلوم الإنسانية بقدر ما سيؤدي هو ذاته ـ كمراجعة وإعادة بناء عددٍ من المفاهيم ـ إلى تطوير العلوم الإنسانية خلال هذا المسعى.

أول هذه العناصر هو «عنصر الميزان» فما هو الميزان الذي به نقيس، وهل نجح العقل وحده خلال القرون الثلاثة الماضية في ضبط الميزان وتحقيق العدل والسعادة كما تطلعت الفلسفة في تاريخها الطويل بعيداً عن ميزان الغيب والنبوة والوحي؟

هناك محاولات حثيثة منذ فترة طويلة للحديث عن مراجعة العلوم الاجتماعية و«أسلمة المعرفة»، سواء بالبينية وعبور الفجوة بين العلوم المختلفة لتتكامل، أو بِوَصل ما انقطع بين النظر العقلي والنظر الشرعي، وتتوازى معها محاولات في العالم المسيحي ودوائر الحضارات القديمة في الشرق يقودها رجال دين وتيارات محافظة وروحية، تسير على سبيل مشابه.

والغاية هي النظر إلى الإنسان من وجهة متكاملة ترد له تكامله واتساقه، لكن البينية بين العلوم من جهة لا تكفي من دون تغيير الخريطة المعرفية ذاتها، ووصل ما انقطع يحتاج إلى بناء عقلية تجمع بين معارف شتى ولديها القدرة على الاجتهاد والتوليد وهذه نادرة في المؤسسات التعليمية التي انبنت على التقسيم والتفتيت والاحتفاء بالتخصص والعزوف عن الموسوعية وهجرها، فضلاً عن مسألة ثالثة هي الربط بين ذلك وحصاد تلك التحولات والسياق السائد في الدوائر العلمية الدولية كي تتحقق غاية «الرحمة للعالمين»، ولا يكون ما ينتجه العقل المسلم معزولاً ومهمشاً أو عاكفاً على ذاته مقصراً في رسالته.

ويبقى سؤال علاقة العلم بالأخلاق، ثم علاقة العلم بالواقع والوظيفة الكفاحية للعلم وللتهيئة وللعمران والتمدن في الواقع وليس في التصور ـ إنشاءً أو استدراكاً أو نماءً وترقية ـ هو السؤال الفارق.

ثانيها: هو عنصر أو تصور الإنسان، فتصورات الإنسان في أغلبها تصورات مركبة، وهو في تصوره الفلسفي/الإنساني وتجليات المكان وعلاقات الأبدان في الحيز، فتصورات التمدن لا تنفك عن المساحة والحيز بين المدينة والمعمورة وكوكبة العولمة. ومن هنا فالعلوم الاجتماعية رافد مهم لفهم العقل الشرعي للمستجدات، و«المشكاة المقاصدية» كما أسميها في غاية الأهمية في هذا السياق.

ثالثها: إذا أردنا أن نعيد بناء خريطة العلوم الاجتماعية ونمزج ـ ليس خلطاً للفقه بالاجتماع ـ وإنما النظر والفهم بمعنى الحكمة والنظر، فنحتاج إلى أن نعتبر البعد الثالث وهو: «بُعد المكان» ذاته. التمدن في حد ذاته أصبح مختلفاً عن تصور ابن خلدون، فنحن الآن نتحدث عن مدن لا يمكن وصفها بأنها مدن فاضلة كي يتم إدراجها في الحديث عن صيغ التمدن؛ حيث إن هذه مدن اختلط فيها الفاضل بغير الفاضل، مدن مساحتها هي مساحاتُ أسواقٍ أو مدن بنيت في الأساس في المرحلة الرأسمالية في أوروبا التي نقلنا عنها تخطيط المدن بشكل يعتمد على تسهيل حركة التجارة بأكثر مما يعتمد على تواصل البشر في داخل المدينة. وهنا من الأهمية بمكان أن نفهم نظر فقهاء الإسلام إلى العمران من الناحية المساحية، وتحولاتها المعقدة في مرحلة العولمة، واختصار المسافات وتعدد الجنسيات، وتقاطع الأسواق ناهيك بـ «اللامكان» في العالم الافتراضي ومنتجات تكنولوجيا الاتصالات.

لذلك من المهم فهم كيف استوعب الفقيه مسألة المساحة والمكان والأرض والملكية والحقوق المشتركة بين الناس

وموازنة المصالح العامة والخاصة، ولدينا الآن علم كامل هو علم اجتماع المدن الذي يبحث في الأمكنة التي يتحرك فيها الناس والتي بدأت في إثارة مشكلات حقيقية في إدارتها وفي خلق المنظومة الأخلاقية والقيمية التي كان يمكن أن تتنزل عليها كثير من الأحكام الشرعية؛ فالمدينة لم تعد تقترن بالتمدن وفضائله، بل بالفردية وتفكك الأبنية المجتمعية في أحيان وفي أحياء كثيرة، فهذه مسائل أيضاً تحتاج إلى أن ينظر فيها الفقيه بعقلية الشرع والمقاصد وأن ينظر إليها باحث العلوم الاجتماعية ويشترك في النظر في كيف ننظم الأمكنة والملكية والمساحات والخصوصيات، وإن لم يعد هذا ممكناً كنتيجة للعشوائية وغياب التخطيط العمراني والوعي المعماري على المساحات القائمة الآن: ماذا نفعل وكيف نتعامل مع هذه المستجدات؟

رابعها: هو «عنصر الزمان»، كيف ننقل الفهم والحكمة التي نظر بها الفقيه أو عالم الاجتماع أو الفيلسوف المسلم إلى واقعنا باختلاف الأزمنة وباختلاف طبيعة الوقت والتنظيم وعلى خريطة اليوم وكذا يعني مفهوم الزمن والوقت وما يحويه من علاقات إنتاج وملكية ورأسمالية وعلاقات إنسانية وأنماط استهلاكية، كيف ننظر إلى المآل وكيف يؤخذ في الاعتبار وضع السياسات العامة وفي التعامل مع حقوق الناس وغيرها، هذه مسألة غائبة على الرغم من أن تقاطع الأزمنة في الوعي والمرجعية التاريخية في اشتباكها مع الواقع وصدامها معه وما يحويه التاريخ من أنماط تفاعلات يعاد إنتاجها في أزمنة أخرى من أبرز المشكلات التي نواجهها في المجتمع وفي السياسة اليوم.

خامسها: هو بُعد «العمران»؛ كما ذكرت في مسألة المكان

والمساحة ولكن بشكل أكثر تركيباً بمعنى بنيان العلاقات والمؤسسات التي يتم من خلالها إدارة هذه العلاقات بين الطبقات المختلفة، إدارة المحليات، وتقسيم الموارد، وملكية الأرض، والثروة، وإدارة القوة في مسألة التعامل الأخلاقي بين الدولة والقوى الاجتماعية، ودرجة وعي النخب بالسنن وانعكاس ذلك على توطيد أو تآكل رأس المال الاجتماعي والأخلاقي، والفضائل المدنية.

سادسها: هو «بُعد الأكوان»، نحن أهملنا كثيراً الربط ما بين مقاصد الشريعة ومقاصد العمران والنظر في الأكوان، ونحن مسؤولون عن هذه الأكوان المحيطة بنا والأمم أمثالنا التي ذكرها القرآن لا نعبأ بها أبداً ولا نهتم بها إطلاقاً، على الرغم من أن تاريخنا اهتم بالوقف على الحيوانات والطيور الموجودة بالمدينة الإسلامية، واعتبر أن وجود الأمن في تلك المدينة أحد مؤشرات مستوى التمدن الإسلامي. وهناك من العوالم الإنسانية ما لا يصله نموذجنا التوحيدي ولا تعرف شيئاً عنا (أمريكا اللاتينية على سبيل المثال).

التمدن من حيث هو منظومة كرامة إنسانية

في سورة الشورى يقول الله (ﷻ): ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [٣٨] فوجدت أن الشورى قبل الإنفاق وبعد الصلاة يعني ترتيبها بين الصلاة والنفقة أي الصلاة وإنفاق المال، فقد تم تسكينها في المرتبة الثانية في الترتيب بعد الاستجابة لله تعالى وبعد الصلاة وقبل إنفاق المال أو الاستخلاف في القول، فوجدتها مسكنة بشكل

يمزجها مزجاً بما قبلها وما بعدها، هذا أمر ربما يدفع إلى التفكير في أن «هل الوسائل والوسائط المختلفة يجب ـ وهي تأخذ في الاعتبار التفاصيل اليومية ـ أن تسكن في التفاصيل اليومية غاية من غايات التمدن الإسلامي وهي الكرامة والشورى وغيرها» من دون أن نضيف جديداً إلى المقاصد وإنما نعتبرها تفصيلاً للمقاصد الشرعية؟ وقد كان أستاذنا الدكتور سيف الدين عبد الفتاح قد نظر في المقاصد فقال مرة: إن هذه المقاصد الشرعية بكل ضوابطها وتأسسها على الأحكام والنصوص هي في الحقيقة ذات ثلاثة مستويات، وعلى الفقيه أن يجتهد في كيفية تحقيق هذه المستويات عبر العلوم الاجتماعية التي تعينه على البحث والنظر وإدراك حالة الناس، وهي أن يكون حفظ المقاصد على مستويات/حفظ البقاء وحفظ النماء وحفظ الارتقاء، وكيف توضع السياسات العامة لتحفظ النفس، لكنها تنمي أيضاً هذه النفس لتكون نفساً مطمئنة من خلال كل السياقات التي تحدثنا عنها في المكان والزمان وغيرها، لا يكفي فقط أن تحفظ النفس؛ بناء على أن تحفظ الحياة محض الحياة، وإنما البحث في ماهية النفس الإنسانية ومستوياتها ومدارجها وتحولاتها وإصلاحها هي مهمة العلم الاجتماعي أو علم التمدن أو العلم المدني كما أسماه الفارابي الذي يجمع بين الأخلاق والسياسة والاجتماع، أي أن ينمي هذه النفس ثم يرتقي بها إلى مستوياتها الأعلى.

حفظ الحياة والمال ليسا فقط حفظ بقاء وإنما سعي في مدارات الخيرية، ومن دوائره التواصل مع الأمم المختلفة لأنه من أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً وحفظ الملكية تنمية وعدالة

الملكية استخلاف لا إتلاف أو إفساد في الأرض باستنزاف الطبيعة والموارد.

علم السياسية نموذجاً

وتنزيلاً لهذا المنظور على مساحة العلم ومجالاته، يعتبر علم السياسة نموذجاً لهذا. حيث يعتبر الربط بين العقل والمنطق الحاكم لرؤيتنا للعالم ومصادر المعرفة المتاحة لنا ومعايير الحكم على الأمور ثم الاستشراف والحركة بناءً على ذلك؛ هو التناغم المفقود والترابط المنشود.

ومن ثم؛ فإننا نحتاج إلى أن ندرك أن هناك حاجة ماسة إلى تحرير العقل الأكاديمي من قيود المنهج التي تحجب البصر وتطمس البصيرة كما ذكرنا ـ التحرير والتجسير؛ حيث اتضح بجلاء خلال السنوات الماضية إشكالية عجز العلوم الاجتماعية ليس فقط عن بناء تصور للتمدن بل فشله في مهمته الحداثية الكبرى وهي عن التفسير والتنبؤ، وبالتالي التحكم ـ خلاف فشلها في القيام بالدور الكفاحي للعلم لو اعتبرناه دورها المحوري في عالمنا الإسلامي.

وليس الدور الكفاحي منتجاً نهائياً، بل هو سبيل يسير عليه الباحث وهو يفكر ويقلب النظر في الظواهر. هذا السبيل الذي قطعه قراصنة الموضوعية الزائفة ليفصلوا بين المفكر وأمته، وبين قلمه وفرسه، فلا بالموضوع أحاط ولا من التحيز نجا. وبقيت قدرته على رؤية الواضحات البينات ضعيفة ومهارته في صياغة الأطروحات الأصيلة عقيمة لا تنتج إلا اقتباسات من مناهج واقترابات الحداثة وما بعد الحداثة تكررها من دون محصول،

كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه، أو كظمآن يحسب سراباً بقيعة ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً.

في مجال العلوم السياسية لم نتلقَّ تعليماً يتأسس على فهم التمدن القائم والمنشود؛ فمفهوم الدولة قد هيمن على التفكير والخيال المعاصر بشأن السياسة حتى منعه من رؤية المتعين عياناً. ففي مجال النظرية الاجتماعية لا تعمى الأبصار بل تعمى الباراديغمات التي في العقول؛ أي النظريات الحاكمة التي كان الهدف من وضعها إعانة العقل على التفكير الموضوعي، لكنها قد تتكلس فتغدو ساتراً وسداً يحجب الرؤية ويمنع الإبصار والتبصر.

لذا فالعقل السياسي العربي في حاجة إلى استعادة قدرته على التخيل مستقلاً؛ ليفكر من جديد في المفاهيم المركزية في مجال السياسة في ضوء فشل الدولة العربية من ناحية وصعود الانتفاضات والمقاومة، متحرراً بفشلها من أسطورتها التي زكتها الأيديولوجية القومية والموضوعات التي نراها تستحق أن تكون على أولويات بحثه هي الآتية:

- إعادة رسم خرائط مفهوم القوة، وقوة اللاسلطة، ولاقوة السلطة.

- إعادة النظر في العلاقة بين القانون والأخلاق والدين.

- الوعي بالصيغ غير المؤسسية للفعل السياسي، واستعادة مركزية الذات الفاعلة الفردية والمجموعاتية؛ خروجاً من التصور الهيكلي وتصور الجماهير باعتبارها تلك الجموع الغفيرة (تصور المرحلة الاشتراكية والحشد).

- نقد الحداثة في تجلياتها المكانية.
- إعادة استيعاب الخرائط الكبرى للعولمة والبدائل.
- أثر التكنولوجيا في الذات.
- تحولات الهوية وصيغ التدين ونماذج التمدن.
- بحث تحولات الآلة العسكرية الدولية وصعود التوحش.
- فتح ملفات الاقتصاد السياسي ومشروعات التحرر.
- دراسة التفاوت الثقافي بين الكتل الدولية.
- دراسة المحلي والتكوينات الاجتماعية، وعودة العشائرية والقبلية.
- ملف الإعلام وأثره في الثقافة والسياسة والوعي وبدائل مصادر المعرفة.

هذه محض أمثلة..

* * *

يبقى في النهاية الإشارة إلى أن التمدن الإسلامي بمعنى الفضائل المدنية بدأ قبل تأسيس «المدينة»، فالفضائل تدور مع الأفراد لا مع السلطة التي وظيفتها الرعاية والأمن، واليوم لدينا مدن حديثة بلا تمدن ولا فضائل، وربما يكون السؤال الذي يقفز إلى ذهن الباحث هو: لو رأى ابن خلدون انفكاك المدينة عن التمدن كيف كان سيصوغ نظريته في العمران وموقفه من مراحل الحضارة صعوداً وهبوطاً؟

فما أثر ذلك في الأخلاق.. والمجتمع.. وفهمنا للشريعة وإقامة الدين؟

ويبقى الملف مفتوحاً..

والله أعلم

المراجع

* **مشاركة في مشروع عالم الأفكار**. القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، ٢٠٠٩.
* «الفطرة خرائم المفهوم... وبناء المستقبل.» **مجلة الوعي الإسلامي** (الكويت): كانون الثاني/يناير ٢٠١٤.
* «الحرية مدخل إلى الخريطة المفاهيمية.» **مجلة الوعي الإسلامي**: نيسان/أبريل ٢٠١٤.
* «إعادة بناء مفهوم الأمة: التحولات والتصورات.» موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٤.
* «من مفهوم العمل الشرعي إلى ساحة العمل العام: الواجبات العينية والكفائية.» مستخلص من الجزء النظري في رسالة الماجستير المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، منشورة ١٩٩٥ في واشنطن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
* «الخدمة العامة: المنطق والعموميات: وخرائط المجالات.» مجلة **الوعي الإسلامي**: تموز/يوليو ٢٠١٤.

* «ما قبل النهضة: منطق العمران بين التأنس والتوحش.» مجلة **الوعي الإسلامي**: كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٣.

* «عن العمران والبشرية: بين التفكير.. والتدبير.» مجلة **الوعي الإسلامي**: حزيران/يونيو ٢٠١٤.

* «عن النهضة المنشودة.» مجموعة نصوص منشورة في جريدة **الدستور المصرية**: ٢٠٠٧.

* «النهضة وصيغ التمدن ونماذج التغيير.» مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية، ٢٠١٠.

* «العقل السياسي والتحرر من الدولة.» جريدة **الدستور المصرية**: ٢٨/١٠/٢٠٠٧.

* «حتمية إعادة اختراع الدولة.» جريدة **الدستور المصرية**: كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩.

* «في البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام.» ٢٥ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠، موقع إسلام أونلاين قسم المفاهيم (الرابط غير صالح بعد تغيير الموقع).

* «تفكيك العلمانية: من المواجهة.. للاشتباك.. لما بعد الدولة.» مجلة رؤى (باريس): ٢٠٠٣.

* «التغيير... بين دور النخب وموقف الجماهير.» صحيفة **الوسط البحرينية**: ٣/٣/٢٠٠٩.

- «النهضة والتمدن والعمران: من هنا نبدأ.» صحيفة **الوسط** البحرينية: ١٤/٤/٢٠٠٩.
- «النهضة وأسطورة التحكم الكامل.» صحيفة **الوسط** البحرينية: ٢١/٤/٢٠٠٩.
- «النهضة بين القوة والعقل: الجيش... والطفرة العلمية.» صحيفة **الوسط** البحرينية: ٢٨/٤/٢٠٠٩.
- «خرائط التفكير ومعضلات التغيير.» صحيفة **الوسط** البحرينية: ٨/٧/٢٠٠٩.
- «طبائع الاستبداد... طبائع الاستملاك... طبائع الاستهلاك.» ٢٥/١١/٢٠٠٩.
- «فائض الثروة... فائض القوة... فائض الوهم.» صحيفة **الوسط** البحرينية: ٨/١١/٢٠٠٩.
- «من الدولة إلى التجديد: في نقد الحداثة واستعادة معايير الحكم (١).» منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٤.
- «من الدولة إلى التجديد: في نقد الحادثة واستعادة معايير الحكم (٢).» منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٤.
- «من الدولة إلى التجديد (٣): عن المجال والمكان والمدن.» منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٤.
- «العقل بين الدين والعلمانية.. إعادة ترسيم.» مجلة **رؤى** (باريس): ٣٠ حزيران/يونيو ٢٠٠١.

* «العلوم الإنسانية وخرائط التمدن،» ورقة مشارك بها في ندوة مشروع الفقه الاستراتيجي، أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، وتم تطويرها في سيمنار: «مستقبل العلوم الاجتماعية» عقد بمركز الحضارة للدراسات السياسية، أيلول/سبتمبر ٢٠١٤، وسيمنار «صيغ التمدن: الشريعة والأخلاق والقانون والمجتمع» وجدة، المغرب، في المركز المغربي للعلوم الاجتماعية.